# Kritika moči sudenja

## Imanuel Kant

Preveo Nikola Popović

Redakcija i pogovor Dr Milan Damjanović

VPLS P.
PUBLISHING
2025

# Kritika moći suđenja

*Imanuel Kant*

**Preveo:** Nikola Popović
**Redakcija i pogovor:** Dr Milan Damjanović
**Revizija** 1.0
**Novije revizije potraziti na:** https://archive.org/details/kritika-moci-sudenja-imanuel-kant
**Stvari za ispravku poslati na:** vasoli@vipl.in.rs

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
REDAKCIJA „KULTURA“
BEOGRAD 1975.

# Prva verzija uvoda u kritiku moći suđenja

## Uvod

### O filozofiji kao sistemu

Ako filozofija predstavlja *sistem* umnoga saznanja stečenog pojmovima, onda se ona već time dovoljno razlikuje od kritike čistoga uma koja kao takva, doduše, sadrži filozofsko ispitivanje mogućnosti takvoga saznanja, ali ne spada u takav jedan sistem kao njegov deo, već štaviše prvo skicira i ispituje njegovu ideju.

Podela sistema filozofije može pre svega da bude podela na njen formalni deo i na njen materijalni deo, od kojih prvi formalni deo (logika) obuhvata samo formu mišljenja u jednome sistemu pravila, a drugi (realni deo) uzima u sistematsko razmatranje predmete o kojima se misli, ukoliko je o njima moguće neko umno saznanje dobiveno iz pojmova.

Ovaj pak realni sistem same filozofije može, prema iskonskoj razlici njenih objekata i prema na njoj zasnovanoj suštinskoj razlici principa jedne nauke koje ona sadrži, da se podeli samo i jedino na *teorijsku* i *praktičnu* filozofiju; tako da jedan deo mora da predstavlja filozofiju prirode, dok onaj drugi deo mora da predstavlja filozofiju morala, od kojih filozofija prirode može da sadrži takođe empirijske principe, a filozofija morala (pošto sloboda ni u kom slučaju ne može da bude predmet iskustva) može da sadrži samo i jedino čiste principe a priori.

Ali, postoji velika i čak po načinu obrađivanja nauke vrlo štetna nesuglasica u odnosu na ono što se ima smatrati za *praktično* i od tako velikog značaja da bi zbog toga zaslužilo da se unese u neku *praktičnu filozofiju.* Verovalo se da se u praktičnu filozofiju mogu uvrstiti državnička mudrost i politička ekonomija, pravila domaćinstva, kao i pravila ophođenja, propisi za održanje dobrog zdravlja i za dijetu, i to ne samo za dijetu duše već i tela (a zašto ne i svi zanati i veštine?); jer ipak oni sadrže jedan zbir

praktičnih stavova. Ali, praktični stavovi razlikuju se doduše po načinu predstavljanja od teorijskih stavova koji sadrže mogućnost stvari i njihove odredbe, ali zbog toga ne i po sadržini, već se sadržajno od njih razlikuju samo oni praktični stavovi koji slobodu posmatraju među zakonima. Svi ostali praktični stavovi nisu ništa drugo do teorija o onome što pripada prirodi stvari, samo primenjeni na način na koji ih mi možemo proizvesti po jednome principu, to jest njihova mogućnost zamišljena jednom proizvoljnom radnjom (koja isto tako spada u prirodne uzroke). Tako rešenje problema mehanike: za jednu datu silu koja treba da je u ravnoteži sa jednim datim teretom naći srazmeru odnosnih polužnih krakova jeste doduše izraženo kao praktična formula, ali koja ne sadrži ništa drugo do ovaj teorijski stav: da su dužine polužnih krakova obrnuto srazmerne sa onom datom silom i datim teretom, kada se oni nalaze u ravnoteži; samo je ova srazmera po svome postanku zamišljena kao moguća na osnovu jednog uzroka čiji odredni razlog jeste predstava one srazmere (naša samovolja). Isto tako stvar stoji sa svima praktičnim stavovima koji se odnose samo na proizvođenje predmeta. Ako se postavljaju propisi po kojima treba unapređivati svoju sreću, pa je reč, na primer, o tome šta treba uraditi na svojoj vlastitoj osobi da bismo bili prijemčivi za sreću, onda se samo unutrašnji uslovi sreće, kao što su umerenost, srednja mera sklonosti, da ne bi prešle u strasti itd., zamišljaju kao uslovi koji spadaju u prirodu subjekta, i u isto vreme način uspostavljanja te ravnoteže zamišlja se kao neki kauzalitet koji omogućujemo mi sami, te se dakle sve zamišlja kao neposredni zaključak iz teorije objekta u vezi sa teorijom naše vlastite prirode (nas samih kao uzroka): pa se stoga ovde praktičan propis razlikuje od teorijskoga propisa[1] u pogledu formule, ali ne i u pogledu sadržine, nije dakle potrebna neka naročita filozofija da bi se uvidela ova povezanost uzroka sa njihovim posledicama. Jednom reči: svi praktični stavovi u kojima se ono što priroda može sadržati izvodi iz samovolje kao uzroka spadaju svi skupa u teorijsku filozofiju kao saznanje prirode; od tih praktičnih stavova specifično se razlikuju u pogledu sadržine samo oni praktični stavovi koji postavljaju slobodi zakon. O onim prvim praktičnim stavovima može se reći ovo: oni sačinjavaju praktični deo jedne *filozofije prirode,* a jedino ovi drugi praktični stavovi utemeljavaju jednu naročitu *praktičnu filozofiju.*

[1]Prema akad. izdanju gde je mesto „einem“ (jednom) stavljeno „einer“ (jednog). — Prim. prema izdanju *I. Kant: Werke in sechs Bänden*, Bd. V, hrsg. W. Weischedel, Im Insel-Verlag, Wiesbaden, 1957, sa koga je i preveden ovaj tekst.

Sve napomene označene arapskim brojem potiču iz ovog izvora, osim onih za koje je izrično označeno da pripadaju prevodiocu i redaktoru ovog prevoda na srpskohrvatski jezik.

Napomene označene zvezdicom su Kantove.

## Napomena

Veoma je važno da se filozofija tačno odredi u pogledu njenih delova i da se toga radi ne stavi među članove njene podele kao jednog sistema ono što predstavlja samo zaključak ili njenu primenu na date slučajeve, nemajući potrebe za naročitim principima.

Praktični stavovi razlikuju se od teorijskih stavova ili u pogledu principa ili u pogledu zaključaka. U ovom drugom slučaju praktični stavovi ne sačinjavaju neki naročiti deo nauke, već pripadaju teorijskom delu kao jedna naročita vrsta zaključaka izvedenih iz nauke. Ali, mogućnost stvari na osnovu prirodnih zakona razlikuje se u pogledu svojih principa suštinski od njihove mogućnosti na osnovu zakona slobode. Ali, ta se razlika ne sastoji u tome što se kod mogućnosti stvari na osnovu zakona slobode njihov uzrok stavlja u neku volju, a kod njihove mogućnosti na osnovu zakona prirode izvan volje, u same stvari. Jer, ako se volja ipak pridržava samo i jedino onih principa za koje razum uviđa da je predmet moguć na osnovu njih kao prostih prirodnih zakona, onda uvek postoji mogućnost da se onaj stav koji sadrži mogućnost predmeta na osnovu kauzaliteta same volje nazove praktičnim, ipak se on u pogledu principa apsolutno ne razlikuje od onih teorijskih stavova koji se odnose na prirodu stvari, naprotiv on mora svoj princip da pozajmi od prirode, da bi predstavu jednog objekta prikazao u stvarnosti.

Dakle, praktični stavovi koji se u pogledu sadržine odnose samo na mogućnost jednog zamišljenog objekta (pomoću samovoljne radnje) predstavljaju samo primene jednog potpunog

teorijskog saznanja i nisu u stanju da sačinjavaju neki naročiti deo jedne nauke. Praktična geometrija kao apstraktna nauka jeste besmislica: mada se u toj čistoj nauci sadrže mnogi praktični stavovi, od kojih je najvećem broju njih kao problemima potrebno neko naročito uputstvo radi rešenja. Zadatak konstruisati jedan kvadrat kada su nam dati jedna prava linija i prav ugao jeste jedan praktičan stav, ali on predstavlja čist zaključak iz teorije. Ni zemljemerstvo (agrimensura) ne može ni na koji način da pripisuje sebi naziv neke praktične geometrije niti da uopšte znači neki naročiti deo geometrije, već spada u sholije geometrije, naime upotrebu te nauke radi poslovanja. [2*]

2* Ova čista i upravo zbog toga uzvišena nauka izgleda da žrtvuje nešto od svoga dostojanstva ako prizna da ona kao elementarna geometrija upotrebljava za konstruisanje svojih pojmova *oruđa*, mada samo dva, naime cirkl i lenjir, koju konstrukciju jedino ona naziva geometrijskom, dok konstrukciju više geometrije naziva mehaničkom, jer se radi konstruisanja pojmova te više geometrije zahtevaju složenije mašine. Ali ni pod oruđima elementarne geometrije ne podrazumevaju se stvarna oruđa (circinus et regula), koja nikada ne bi mogla da predstave one oblike sa matematičkom preciznošću, već ona treba samo da objasne najjednostavnije načine izlaganja uobrazilje a priori, sa kojim se nikakav instrument ne može da takmiči.

Čak ni u jednoj prirodnoj nauci, ukoliko se ona zasniva na empirijskim principima, naime u pravoj fizici, ne mogu praktična pripremanja, koja pod imenom eksperimentalne fizike preduzimamo da bismo otkrili skrivene prirodne zakone, nipošto da nas ovlaste da jednu praktičnu fiziku (koja takođe predstavlja besmislicu) označimo kao jedan deo filozofije prirode. Jer principi po kojima mi vrsimo opite moraju se uvek uzimati iz poznavanja prirode, te dakle iz teorije. Upravo se to može reći za one praktične propise koji se odnose na samovoljnu tvorevinu izvesnog duševnog stanja u nama (na primer na stanje uzbuđivanja ili ukroćavanja uobrazilje, na zadovoljavanje sklonosti ili na njihovo slabljenje). Ne postoji neka praktična psihologija kao naročiti deo o ljudskoj prirodi. Jer principi mogućnosti svoga stanja, posredstvom veštine, moraju da se pozajme od principa mogućnosti naših odluka koje potiču iz kakvoće naše prirode i, mada se oni praktični propisi sastoje u praktičnim stavovima, oni ipak ne sačinjavaju neki praktični deo empirijske psihologije, jer nemaju nikakvih naročitih principa, već spadaju u sholije empirijske psihologije.

Praktični stavovi uopšte (bilo da su čisto a priori ili da su

empirijski) pripadaju poznavanju prirode i teorijskom delu filozofije uvek kada izražavaju neposredno mogućnost jednoga objekta putem naše slobodne volje. Samo oni praktični stavovi mogu i moraju imati svoje vlastite principe (u ideji slobode) koji prikazuju determinaciju jedne radnje kao nužnu direktno, samo pomoću predstave njene forme (po zakonima uopšte), bez obzira na materiju[3] objekta koji ona treba da proizvede, i, mada ti praktični stavovi zasnivaju pojam jednog objekta volje (najviše dobro) upravo na tim principima, to ipak taj objekat spada samo indirektno, kao zaključak, u praktične propise (koji se sada nazivaju moralnim). Takođe se mogućnost toga objekta ne može uvideti na osnovu poznavanja prirode (na osnovu teorije). Dakle, jedino ti stavovi spadaju pod imenom praktične filozofije u naročiti deo sistema umnoga saznanja.

[3] Prema akad. izdanju gde je mesto „Mittel“ (sredstvo) stavljeno „Materie“ (materija).

Svi ostali stavovi prakse, ma na koju se nauku oslanjali, mogu se, ako se strahuje od dvosmislenosti, zvati tehnički umesto praktični. Jer, oni spadaju u *umetnost* da se proizvodi ono što se želi da treba da postoji, koja umetnost pored potpune teorije predstavlja uvek čist zaključak, a ne neko ma koje vrste uputstvo što postoji za sebe. Na taj način svi propisi umešnosti spadaju u tehniku[4*], te dakle u teorijsko poznavanje prirode kao zaključci iz njega. Ali, mi ćemo se ubuduće služiti takođe izrazom tehnike, gde se predmeti prirode *prosuđuju* katkada samo tako kao da se njihova mogućnost zasniva na umetnosti (Kunst), u kojim slučajevima sudovi nisu ni teorijski ni praktični (u poslednji put navedenom značenju), pošto oni ništa ne odlučuju o kakvoći objekta niti o načinu njegovog proizvođenja, već se pomoću njih prosuđuje jedino priroda, ali samo po analogiji sa nekom umetnošću, i to u subjektivnom odnosu prema našoj moći saznanja, a ne u objektivnom odnosu prema predmetima. Doduše, mi ovde nećemo nazvati tehničkim same sudove, ali ćemo ipak tako zvati moć suđenja na čijim se zakonima ti sudovi zasnivaju i shodno njoj tako ćemo zvati i prirodu, a ta tehnika, pošto ne sadrži nikakve objektivne odredbene stavove, ne sačinjava nikakav deo doktrinarne filozofije, već samo deo kritike naše moći saznanja.

[4*] Na ovome mestu treba da ispravim jednu grešku koju sam učinio u *Zasnivanju metafizike morala*. Jer, nakon što sam o imperativima umešnosti rekao da oni

zapovedaju samo uslovno, i to pod uslovom jedino mogućih, to jest problematičkih svrha, ja sam takve problematičke propise nazvao *problematičkim* imperativima, a u tome izrazu svakako se skriva jedna protivrečnost. Trebalo je da ih nazovem *tehničkim*, to jest imperativima veštine. Pragmatička pravila ili pravila razboritosti koja zapovedaju pod uslovom neke stvarne svrhe i štaviše svrhe koja je subjektivno-nužna, ta se pravila nalaze doduše takođe među tehničkim pravilima (jer šta je razboritost drugo do sposobnost da se radi svojih svrha upotrebe slobodni ljudi i čak i prirodni darovi i prirodne sklonosti u nama samima). Ali, što svrha koju postavljamo sebi i drugima, naime vlastita sreća, ne spada među čisto proizvoljne svrhe, to nas ovlašćuje da tim tehničkim imperativima damo naročito ime: jer zadatak ne zahteva samo, kao kod tehničkih imperativa, način izvođenja jedne svrhe, već takođe odredbu onoga što sačinjava samu tu svrhu (sreću), što se kod opštih tehničkih imperativa mora pretpostaviti kao poznato.

## O sistemu viših moći saznanja koji leži u osnovi filozofije

Ako nije reč o podeli filozofije, već o podeli naše *moći saznanja a priori pomoću pojmova* (više moći saznanja), to jest ako je reč o kritici čistoga uma, ali posmatranog samo u njegovoj sposobnosti da misli (pri čemu se čist način opažanja ne uzima u razmatranje), onda ispada da sistematska predstava moći mišljenja ima tri dela, naime na prvo mesto dolazi moć saznanja onoga što je *opšte* (pravila), to jest *razum,* na drugo mesto dolazi moć *supsumcije,* i na treće mesto dolazi moć određivanja posebnoga onim što je opšte (moć izvođenja iz principa), to jest *um.*

Kritika čistoga *teorijskoga* uma koja je bila posvećena izvorima svega saznanja a priori (prema tome i izvorima onoga što u umu pripada opažanju) dala je zakon *prirode,* kritika *praktičnoga* uma postavila je zakon slobode, i tako izgleda da su za celu filozofiju već sada potpuno obrađeni svi principi a priori.

Ali, ako razum postavlja a priori zakone prirode, dok um daje zakone slobode, onda ipak po analogiji treba očekivati: da će moć suđenja, koja posreduje u povezivanju tih obeju moći, dati toga radi isto tako svoje principe kao i same te dve moći, i da će možda postaviti osnov za jedan naročiti deo filozofije, pa ipak ta filozofija kao sistem može imati samo dva dela.

Ali, moć suđenja je tako osobena, apsolutno nesamostalna sposobnost saznanja da ne daje ni o jednom predmetu niti pojmove, kao razum, niti ideje, kao um, jer ona predstavlja moć supsumiranja pod pojmove koji su dati odnekud drugde. Ako bi

dakle postojao neki pojam ili neko pravilo koji bi prvobitno vodili svoje poreklo iz moći suđenja, onda bi to morao biti pojam o stvarima *prirode ukoliko se priroda upravlja prema našoj moći suđenja,* te dakle pojam o jednoj takvoj osobenosti prirode o kojoj se inače ne može napraviti apsolutno nikakav pojam osim jedino taj da se njeno uređenje upravlja prema našoj sposobnosti da posebne date zakone supsumiramo pod opštije zakone, koji pak nisu dati; drugim recima, to bi morao biti pojam o nekoj svrhovitosti prirode radi naše sposobnosti da je saznamo ukoliko se toga radi zahteva da smo u stanju da ono što je posebno prosuđujemo kao sadržano pod onim što je opšte i da ga supsumiramo pod pojam jedne prirode.

Takav jedan pojam jeste pojam iskustva *kao sistema shodnog empirijskim zakonima.* Jer mada to iskustvo prema transcendentalnim zakonima koji sadrže uslov iskustva uopšte sačinjava sistem: to je ipak moguća takva *beskonačna raznovrsnost* empirijskih zakona i tako *velika heterogenost formi* prirode koje bi pripadale posebnome iskustvu, da pojam sistema shodno tim (empirijskim) zakonima mora biti sasvim neobičan za razum, te se ne može shvatiti ni mogućnost jedne takve celine, a još manje njena nužnost. Ali je ipak tome naročitome iskustvu koje je skroz uređeno po stalnim principima potrebna takođe ta sistematska povezanost empirijskih zakona, kako bi se moći suđenja omogućilo da supsumira ono što je posebno pod ono što je opite, ma kako ono bilo empirijsko, idući kao takvo dalje do onih najviših empirijskih zakona i onih formi prirode koje im odgovaraju, te dakle da bi se moći suđenja omogućilo da *agregat* posebnih iskustava posmatra kao *sistem*[5]*;* jer bez te pretpostavke ne može da postoji nikakva povezanost tih iskustava koja je potpuno zakonska, to jest nikakvo njihovo empirijsko jedinstvo.

[5] Mogućnost iskustva uopšte jeste mogućnost empirijskih saznanja kao sintetičkih sudova. Ta se mogućnost iskustva, dakle, ne može izvesti *analitički* iz samih upoređenih opažaj a (kao što se obično misli), jer veza dva različita opažaj a u pojmu jednog objekta (radi njegovog saznanja) jeste *sinteza* koja empirijsko saznanje, to jest iskustvo, ne omogućuje drukčije do na osnovu principa sintetičkoga jedinstva pojava, to jest na osnovu osnovnih stavova pomoću kojih se pojave podvode pod kategorije. Prema onome što ta empirijska saznanja nužnim načinom imaju zajedničkoga (naime, one transcendentalne zakone prirode) ona sačinjavaju jedno analitičko jedinstvo svega iskustva, ali ne ono sintetičko jedinstvo iskustva kao sistema koje povezuje pod jednim principom empirijske zakone takođe s obzirom na ono različito što ga oni poseduju (i gde njihova raznovrsnost može da ide u beskonačnost). Ono što kategorija jeste u pogledu svakog posebnog iskustva, to je sada svrhovitost

prirode ili njena podobnost (takođe u pogledu njenih posebnih zakona) za našu sposobnost moći suđenja, po čemu se ona zamišlja ne samo kao mehanička već i kao tehnička; jedan pojam koji naravno ne određuje sintetičko jedinstvo objektivno kao što to čini kategorija, ali ipak subjektivno predstavlja one osnovne stavove koji proučavanju prirode služe kao uputstvo.

Ova (prema svima pojmovima razuma) po sebi slučajna zakonitost koju moć suđenja (samo u svoju korist) uzima od prirode i u njoj je pretpostavlja jeste jedna formalna svrhovitost prirode koju mi na njoj naprosto *usvajamo,* no njome se niti zasniva neko teorijsko saznanje prirode niti neki praktičan princip slobode, ali se pri svemu tome ipak radi prosuđivanja i proučavanja prirode postavlja jedan princip, da bismo za posebna iskustva tražili opšte zakone, po kojem principu mi ta iskustva ima da prirađujemo, da bismo pronašli ono sistematsko jedinstvo koje je potrebno radi povezanog iskustva i koje mi s razlogom moramo da pretpostavimo a priori.

Dakle, pojam koji prvobitno poniče iz moći suđenja i njoj je svojstven jeste pojam o prirodi kao *umetnosti* (Kunst), drugim rečima kao *tehnici prirode* u pogledu njenih *posebnih* zakona, koji pojam ne zasniva nikakvu teoriju i, isto kao ni logika, ne sadrži saznanje objekata i njihovih osobina, već samo postavlja jedan princip radi napredovanja po iskustvenim zakonima, čime se omogućuje proučavanje prirode. Ali time se ne obogaćuje poznavanje prirode nijednim posebnim objektivnim zakonom, već se samo za moć suđenja zasniva jedna maksima po kojoj ona treba da posmatra prirodu i da pomoću nje održava njene forme u zajednici.

Time pak filozofija kao doktrinarni sistem saznanja ne samo prirode već i slobode ne dobija nikakav novi deo; jer predstava prirode kao umetnosti jeste čista ideja koja služi kao princip našega proučavanja prirode, te dakle samo subjektu, da bismo u agregat empirijskih zakona kao takvih uneli po mogućstvu neku povezanost, kakva postoji u jednome sistemu, i to time što prirodi pripisujemo neku vezu sa ovom našom potrebom. Naprotiv, naš pojam o tehnici prirode kao heuristički princip u njenom prosuđivanju pripadaće kritici naše moći saznanja koja pokazuje šta nas je podstaklo da o prirodi stvorimo sebi jednu takvu predstavu, kojeg je porekla ta ideja i da li se može naći u nekom izvoru a priori, isto tako u kom se obimu i u kojim granicama ta ideja upotrebljava: jednom reči, takvo istraživanje pripadaće kao

deo sistemu kritike čistog uma, a ne sistemu doktrinarne filozofije. [6]

6 Prvobitna verzija ovog odseka koje je precrtano sve do reći „na drugo mesto“ glasi: „Filozofija kao realni *sistem prirodnoga saznanja* a priori iz pojmova ne dobij a, dakle, time nikakav novi deo: jer ono posmatranje pripada njenom teorijskom delu. Ali kritika *čistih moći saznanja* dobija ga, dakako, i to jedan deo koji je vrlo potreban, čime se na prvom mestu oni sudovi o prirodi, čiji bi se odredbeni razlog lako mogao uvrstiti u empirijske odredbene razloge, saznaju odvojeno od ovih empirijskih odredbenih razloga, i na drugom mestu drugi sudovi koji se lako smatraju za *realne* i za odredbu predmeta prirode saznaju se kao različni od tih predmeta i kao *formalni*, to jest saznaju se kao pravila čiste *refleksije* o stvarima prirode, ne kao pravila njihove odredbe prema objektivnim osnovnim stavovima.“

## O sistemu svih moći ljudske duše

Sve moći ljudske duše bez izuzetka možemo da svedemo na tri: na *moć saznanja,* na *osećanje zadovoljstva* i *nezadovoljstva* i na *moć htenja.* Doduše, filozofi koji su inače s obzirom na temeljitost svoga mišljenja zaslužili svaku pohvalu težili su da tu raznolikost oglase za prividnu i da sve moći svedu samo na moć saznanja. Međutim, vrlo lako se može dokazati i odnedavno se takođe već uvidelo da je uzaludan taj pokušaj unošenja jedinstva u tu raznovrsnost naših moći koji je inače preduzet u pravom filozofskom duhu. Jer, ipak postoji velika razlika među predstavama ukoliko one, odnoseći se samo na objekat i na jedinstvo svesti o njima, spadaju u saznanje, isto tako između onog objektivnog odnosa, u kome se one, posmatrane u isto vreme kao uzrok stvarnosti toga objekta, svrstavaju u moć htenja, i onog njihovog odnosa samo prema subjektu, u kome one same za se predstavljaju uzroke da bi u njemu održale svoju vlastitu egzistenciju i utoliko se posmatraju u odnosu prema osećanju zadovoljstva; koje osećanje ni u kom slučaju nije neko saznanje niti ga pribavlja, premda može da tako nešto pretpostavi kao odredbeni razlog.

Veza između saznanja jednoga predmeta i osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva sa egzistencijom toga predmeta, ili odluka moći htenja da taj predmet proizvede jeste doduše empirijski dovoljno saznaj na; ali kako se ta veza ne zasniva ni na kakvom principu a priori, to duševne moći utoliko ne sačinjavaju neki sistem već samo jedan *agregat.* Doduše, sada nam polazi za rukom da pronađemo a priori neku vezu između osećanja

zadovoljstva i drugih dveju moći, i da ako spojimo jedno saznanje *a priori,* naime umni pojam slobode, sa moći htenja kao njegovim odredbenim razlogom, onda u toj objektivnoj odredbi nađemo u isto vreme subjektivno jedno osećanje zadovoljstva koje se sadrži u voljnoj odluci. Ali, na taj način moć saznanja nije povezana sa moći htenja *posredstvom* zadovoljstva ili nezadovoljstva; jer zadovoljstvo ne ide pre moći htenja, već ili dolazi tek posle odluke te moći htenja, ili ne predstavlja ništa drugo do osećaj te odredljivosti voljeumom, dakle ne predstavlja apsolutno nikakvo osećanje i naročito prijemčivost koja bi među duševnim osobinama zahtevala neku naročitu razdeobu. Pošto je pak u raščlanjavanju duševnih moći uopšte neosporno dato osećanje zadovoljstva, koje, budući nezavisno od odluke moći htenja, može da predstavlja jedan odredbeni razlog, dok se radi njegove veze sa obema drugim moćima u jednome sistemu zahteva da to osećanje zadovoljstva, kao i obe one druge moći, ne počiva samo na čisto empirijskim razlozima već i na principima a priori, to će se za ideju filozofije kao jednog sistema zahtevati takođe (mada ipak ne neka doktrina), neka *kritika osećanja zadovoljstva* i *nezadovoljstva,* ukoliko ona nije zasnovana empirijski.

Dakle, *moć saznanja* u pojmovima ima svoje principe a priori u čistome razumu (u njegovome pojmu a priori), *moć htenja* u čistome umu (u njegovome pojmu o slobodi), i onda ostaje još među duševnim osobinama uopšte jedna srednja moć ili prijemčivost, naime *osećanje zadovoljstva* i *nezadovoljstva,* isto onako kao što među višim moćima saznanja preostaje jedna srednja moć saznanja, naime moć suđenja. Šta je onda prirodnije do očekivati: da će moć suđenja sadržati za osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva isto tako principe a priori.

Mada nećemo da utvrđujemo još nešto o mogućnosti ove veze, ipak se već ovde ne može prevideti da je moć suđenja donekle saobrazna osećanju zadovoljstva, kako bi mu[7] služila kao odredbeni razlog ili kako bi u njemu našla taj odredbeni razlog, i to saobrazna mu je utoliko: što, ako, u podeli moći saznanja pojmovima, razum i um dovode u vezu svoje predstave sa objektima, da bi o njima dobili pojmove, moć suđenja se povezuje samo sa subjektom i sama za sebe ne proizvodi nikakve pojmove o predmetima. Isto tako, ako u opštoj *podeli duševnih moći uopšte* i moć saznanja i moć htenja sadrže neku *objektivnu vezu* predstava,

onda nasuprot tome osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva predstavlja samo prijemljivost jedne odredbe subjekta tako da ako moć suđenja treba da odredi nešto sama za sebe onda to ne bi moglo da bude ništa drugo do osećanje zadovoljstva, i obrnuto, ako to osećanje treba uopšte da ima neki princip a priori, onda će to moći da se nađe jedino u moći suđenja.

[7] Prema akad. izdanju, gde je mesto „alle übrigen“ stavljeno „alle „diesem“ (ovom).

## O iskustvu kao sistemu za moć suđenja

Videli smo u *Kritici čistoga uma* da celokupna priroda kao spoj svih predmeta iskustva sačinjava jedan sistem zasnovan na transcendentalnim zakonima, naime na takvim zakonima koje postavlja sam razum a priori (naime za pojave ukoliko one, povezane u jednoj svesti, treba da sačinjavaju iskustvo). Upravo zbog toga mora iskustvo, takođe, ne samo prema opštim već i prema posebnim zakonima, onako kako je ono (iskustvo), posmatrano objektivno, uopšte moguće, da sačinjava (u ideji) jedan sistem mogućih empirijskih saznanja, jer to zahteva prirodno jedinstvo, na osnovu jednog principa opšte povezanosti svega onoga što se sadrži u tome spoju svih pojava. Utoliko se sada iskustvo uopšte ima da posmatra prema transcendentalnim zakonima razuma kao sistema, a ne kao prost agregat.

Ali iz toga ne izlazi da priroda i prema empirijskim zakonima predstavlja jedan sistem koji je *shvatljiv* za ljudsku moć saznanja i da je za ljude moguća opšta sistematska povezanost prirodnih pojava u jednome iskustvu, te dakle da je za njih moguće samo iskustvo kao sistem. Jer raznovrsnost i raznorodnost empirijskih zakona mogle bi biti tako velike da bi za nas, doduše, delimično bilo moguće da na osnovu slučajno otkrivenih posebnih zakona povezujemo opažaje u jedno iskustvo, ali za nas ne bi nikada bilo moguće da te empirijske zakone radi jedinstva srodnosti podvedemo pod jedan zajednički princip, ako bi, naime, kao što je po sebi moguće (bar ukoliko je razum u stanju da a priori raspravi) raznovrsnost i raznorodnost tih zakona, kao i njima saobraznih prirodnih formi, bile beskonačno velike i ako bi za nas[8] u tim prirodnim formama predstavljale jedan grubi haotični agregat, a ni najmanji trag nekog sistema, premda mi prema transcendentalnim zakonima jedan takav sistem

moramo[9] da pretpostavimo.

[8] Prema akad. izdanju gde je stavljeno „unendlich gross wäre und uns an“ (beskonačno velike i za nas). [9] Reč „moramo“ Kant je docnije dodao svojom rukom.

Jer, *jedinstvo prirode* u *vremenu* i *prostoru* i jedinstvo iskustva koje je za nas moguće jesu iste vrste, pošto ono prvo jedinstvo predstavlja jedan zbir čistih pojava (vrsti predstava) koji svoj objektivni realitet može da ima jedino u iskustvu koje kao sistem mora i samo da je moguće na osnovu empirijskih zakona, ako se ono jedinstvo prirode (kao što mora da bude) zamisli kao jedan sistem. Dakle, jedna subjektivnonužna transcendentalna *pretpostavka* jeste to da ona obespokojavajuća bezgranična raznovrsnost empirijskih zakona i *heterogenost* prirodnih formi ne pripadaju prirodi, naprotiv one, blagodareći afinitetu posebnih zakona koji stoje pod opštijim zakonima, pogoduju iskustvu kao empirijski sistem.

Ta pak pretpostavka jeste transcendentalni princip moći suđenja. Jer, ta moć suđenja nije samo sposobnost supsumiranja onoga što je posebno pod ono što je opšte, već takođe obrnuto, ona je sposobnost da za ono što je posebno nađemo ono što je opšte. Međutim, razum apstrahuje u svome transcendentalnom *zakonodavstvu* prirode od celokupne raznolikosti mogućih empirijskih zakona; on u onom transcendentalnom zakonodavstvu uzima u razmatranje samo uslove mogućnosti iskustva uopšte u pogledu njegove forme. U razumu se dakle ne može naći onaj princip srodnosti posebnih prirodnih zakona. Ali takav jedan princip mora da uzme za osnovu svoga postupanja moć suđenja kojoj je dužnost da posebne zakone, čak po onome što ih pod istim opštim prirodnim zakonima razlikuje, ipak podvodi pod više, mada još uvek empirijske zakone. Jer tapkanjem oko prirodnih formi čiju bi uzajamnu podudarnost u zajedničkim empirijskim ali višim zakonima moć suđenja ipak posmatrala kao sasvim slučajnu, još bi slučajnije bilo ako bi se jednom *posebni opažaji* pokazali srećom pogodnim za jedan empirijski zakon; ali bi još mnogo slučajnije bilo ako bi raznovrsni empirijski zakoni pogodovali za sistematsko jedinstvo prirodnog saznanja u jednom mogućem iskustvu u *njegovoj celokupnoj povezanosti,* a da se na osnovu jednog principa *a priori* ne pretpostavi u prirodi jedna takva forma.

Sve one formule koje su ušle u modu, kao što su: *Priroda polazi*

*najkraćim putem; ona ne čini ništa uzaludno;* priroda *ne čini skokove u raznovrsnosti formi* (continuum formarum); *ona je bogata u vrstama, ali je pri tome ipak štedljiva u pogledu rodova,* i tome slično; sve takve formule, velim, nisu ništa drugo do ono isto transcendentalno ispoljavanje moći suđenja da za iskustvo kao sistem i stoga radi svoje vlastite potrebe utvrdi jedan princip. Ni razum ni um nisu u stanju da a priori obrazlože jedan takav prirodni zakon. Jer, da se[10] priroda u svojim čisto formalnim zakonima (na osnovu kojih je ona predmet iskustva uopšte) upravlja prema našem razumu, to se dakako može uvideti, ali u pogledu posebnih zakona, njihove raznolikosti i raznorodnosti ona je nezavisna od svih ograničenja naše zakonodavne moći saznanja, i samo je pretpostavka moći suđenja, koju ona čini radi svoje vlastite upotrebe, da se uvek penjemo naviše od empirijski posebnoga ka opštijem koje je isto tako empirijsko, i to zbog ujedinjenja empirijskih zakona koje se zasniva na onome principu. Takođe se takav jedan princip ne može ni u kom slučaju priznati iskustvu, jer jedino pod pretpostavkom toga principa moguće je da se iskustva stiču na sistematski način.

10 Reč „se“ dodata je prema akad. izdanju.

## O refleksivnoj moći suđenja

Moć suđenja može da se posmatra ili kao sposobnost da se po nekom pouzdanom principu *reflektira* o nekoj datoj predstavi radi pojma koji ona omogućuje, ili kao sposobnost da se jednom datom empirijskom predstavom odredi jedan pojam koji leži u osnovi. U prvom slučaju imamo *refleksivnu moć suđenja,* a u drugome *odredbenu moć suđenja.* Reflektiranje pak (razmišljanje) jeste: da se date predstave upoređuju i povezuju ili sa drugim predstavama ili sa svojom moći saznanja s obzirom na neki pojam koji ona omogućuje. Refleksivna moć suđenja jeste ona moć suđenja koja se takođe zove moć ocenjivanja (facultas diiudicandi).

*Reflektiranju* (koje se javlja čak i kod životinja, mada samo instinktivno, naime ne s obzirom na neki pojam koji njime treba da se stekne, već s obzirom na neku sklonost koja time treba da se opredeli) je za nas potreban jedan princip upravo isto tako kao i određivanju u kojem pojam o objektu koji je uzet za osnovu

propisuje pravilo moći suđenja, te dakle zastupa mesto principa.

Princip refleksije o datim predmetima prirode glasi: da se za sve predmete u prirodi mogu naći empirijski određeni *pojmovi,* [11*] što znači upravo isto kao i: da se uvek na njenim proizvodima može pretpostaviti jedna forma koja je moguća na osnovu opštih zakona koje možemo saznati. Jer, ako to ne bismo smeli da pretpostavimo i ako taj princip ne bismo uzeli za osnovu našeg obrađivanja empirijskih predstava, onda bi svako reflektiranje bilo priređeno nasumce i slepo, te dakle bez obrazloženog očekivanja podudarnosti tih predstava sa prirodom.

11* Taj princip ne čini se na prvi pogled da predstavlja sintetičan i transcendentalan stav, već naprotiv izgleda da je tautološki i da spada u čistu logiku. Jer, čista logika uči kako se jedna data predstava može upoređivati sa drugim predstavama i kako možemo da napravimo jedan pojam time što ćemo ono što je toj datoj predstavi zajedničko sa drugim različitim predstavama istaći kao jednu oznaku radi opšte upotrebe. Ali, čista logika ne uči ništa o tome da li priroda može da pokaže pored svakog objekta još mnoge druge objekte kao predmete upoređivanja koji sa da tim objektom imaju nečeg zajedničkog u formi; naprotiv, taj uslov mogućnosti primene logike na prirodu jeste za našu moć suđenja jedan princip predstavljanja prirode kao sistema u kojem raznolikost, podeljena u rodove i vrste, omogućuje da se sve forme prirode koje se dobijaju putem upoređivanja svedu na pojmove (veće ili manje opštosti). Doduše, već čisti razum uči (ali takođe na osnovu sintetičkih osnovnih stavova) da se sve stvari u prirodi mogu zamisliti kao da se sadrže u jednom transcendentalnom *sistemu* uređenom *prema pojmovima a priori* (kategorijama); ali moć suđenja koja za empirijske predstave kao takve traži takođe pojmove (refleksivna moć suđenja) mora u tu svrhu da povrh toga još pretpostavi: da je priroda u svojoj bezgraničnoj raznolikosti izvršila takvu podelu te raznolikosti u rodove i vrste koja na toj moći suđenja omogućuje da pri upoređivanju prirodnih formi nađe saglasnost i da dospe do em pirijskih pojmova i njihove uzajamne povezanosti, pa da penjanjem naviše dođe do još opštijih takođe empirijskih pojmova: to jest moć suđenja pretpostavlja takođe jedan sistem uređen prema empirijskim zakonima, i to čini a priori, to jest na osnovu jednog transcendentalnog principa.

S obzirom na opšte pojmove prirode, među kojima je pre svega uopšte moguć jedan iskustveni pojam (bez naročite empirijske odredbe), refleksija ima već u pojmu prirode uopšte, to jest u razumu svoje uputstvo, te moći suđenja nije potreban nikakav naročiti princip refleksije, već ona a priori šematizuje refleksiju, pa te šemate primenjuje na svaku empirijsku sintezu bez koje ne bi bio moguć ikoji iskustveni sud. Moć suđenja je ovde u svojoj refleksiji u isto vreme odredbena i njen transcendentalni šematizam služi joj u isto vreme kao pravilo pod koje se dati empirijski opažaji supsumiraju.

Ali, za takve pojmove koji za date empirijske opažaje treba tek da se nađu i koji pretpostavljaju jedan naročiti prirodni zakon, na osnovu kojeg je jedino moguće *posebno* iskustvo, moći suđenja je potreban jedan naročiti isto tako transcendentalni princip njene refleksije i ona ne može opet da se uputi na već poznate empirijske zakone niti da se refleksija preobrazi u neko prosto upoređivanje sa onim empirijskim formama za koje se već imaju pojmovi. Jer, postavlja se pitanje: kako se možemo nadati da ćemo upoređivanjem opažaj a dospeti do pojmova o onome što je zajedničko različitim prirodnim formama, ako je priroda (kao što se ipak može zamisliti) u te forme, zbog velike razlike svojih empirijskih zakona, postavila jednu tako veliku raznorodnost, da bi sva upoređenja ili bar najveći broj njih bila uzaludna, da bi se među njima uspostavila neka saglasnost i neki stupnjeviti poredak rodova i vrsti. Svako upoređivanje empirijskih predstava, da bi se na prirodnim stvarima saznali empirijski zakoni i njima shodne specifične forme koje su na osnovu upoređenja sa drugim formama takođe *generički podudarne,* svako takvo upoređenje, velim, pretpostavlja: da se priroda takođe u pogledu svojih empirijskih zakona pridržavala izvesne, sa našom moći suđenja, saglasne štedljivosti i jedne za nas shvatljive jednoobraznosti, i da ta pretpostavka, kao princip moći suđenja a priori, mora da prethodi svakome upoređivanju.

Refleksivna moć suđenja ne postupa, dakle, sa datim pojavama, da bi ih podvela pod empirijske pojmove o određenim prirodnim stvarima, šematski već *tehnički,* ne tako reći samo mehanički, kao neki instrument pod rukovodstvom razuma i čula, već *umetnički*[12*] (künstlich) prema opštem ali u isto vreme neodređenom principu svrhovitog rasporeda prirode u jednome sistemu, tako reći u korist naše moći suđenja, u pogodnost njenih posebnih zakona (o kojima razum ništa ne kazuje) za mogućnost iskustva kao sistema bez koje se pretpostavke ne možemo nadati da ćemo se snaći u jednome lavirintu raznovrstnosti mogućih posebnih zakona. Dakle, sama moć suđenja pretvara *a priori tehniku prirode* u princip svoje refleksije, a da ipak nije u stanju da tu tehniku objasni ili bliže odredi, ili da za to poseduje neki objektivni odredbeni razlog opštih prirodnih pojmova (na osnovu nekog saznanja stvari samih po sebi), već jedino da bi mogla da reflektira prema svome vlastitom subjektivnom zakonu, prema svojoj potrebi, ali ipak ujedno u saglasnosti sa prirodnim

zakonima uopšte.

12* Veštački od veštine, umeća i umetnosti. - Prim. red.

Ali, princip refleksivne moći suđenja, na osnovu kojeg se priroda zamišlja kao sistem uređen prema empirijskim zakonima, jeste samo jedan princip *za logičkih upotrebu moći suđenja;* doduše, to je po svome poreklu jedan transcendentalni princip, ali samo da bi se priroda a priori posmatrala kao podesna za jedan *logički sistem* njene raznolikosti među empirijskim zakonima.

Logička forma jednoga sistema sastoji se samo u podeli dalih opštih pojmova (kakav je ovde pojam prirode uopšte), time što se ono što je posebno (ovde ono što je empirijsko) sa njegovom razlikom zamišlja, po jednome izvesnome principu, kao ono što se sadrži pod onim što je opšte. U tu svrhu pak, ako se postupa empirijski pa se od onoga što je posebno ide naviše ka onome što je opšte, potrebna je jedna *klasifikacija* onoga što je raznoliko, to jest potrebno je neko međusobno upoređivanje većeg broja klasa, od kojih svaka stoji pod jednim određenim pojmom i, ako su te klase prema zajedničkoj oznaci potpune, potrebna je njihova supsumcija pod više klase (rodove), dok se dospe do onog pojma koji u sebi sadrži princip celokupne klasifikacije (i koji sačinjava najviši rod). Ako se, nasuprot tome, pođe od opšteg pojma, da bi se putem potpune podele silazilo ka posebnome pojmu, onda se ta radnja zove *specifikacija* onoga što je raznoliko pod jednim datim pojmom, pošto se od najvišeg roda napreduje ka nižim rodovima (podrodovima ili vrstama), i od vrsti ka podvrstama. Pravilniji je izraz ako se, umesto da se kaže (kao što se čini u običnom govoru): mora da se specificira ono što je posebno, a koje stoji pod jednim opštim, radije kaže: *specificira se opšti pojam,* time što se ono što je raznoliko pod njega podvodi. Jer, rod je (logički posmatrano) tako reći materija ili sirovi supstrat, koji priroda pomoću većeg broja odredaba proređuje u posebne vrste i podvrste, i tako može da se kaže: *priroda specificira samu sebe* po nekome izvesnome principu (ili prema ideji jednog sistema), i to analogno upotrebi te reči kod pravnika, kada oni govore o specifikaciji nekih sirovih materija. [13*]

13* Aristotelova škola je takođe nazivala *rod* materijom, a specifičnu razliku formom.

Sada je jasno da refleksivna moć suđenja po svojoj prirodi nije u stanju da se lati toga, da celu prirodu *klasificira,* ako ne

pretpostavi da priroda specificira čak svoje transcendentalne zakone prema nekom principu. Taj princip može biti samo i jedino princip pogodnosti za sposobnost moći suđenja da u bezmernoj raznolikosti stvari nađe na osnovu mogućnih empirijskih zakona njihovu divnu srodnost, da bi ih podvela pod empirijske pojmove (klase) i te klase pod opštije zakone (pod više rodove), te da tako bude u stanju da dospe do jednog empirijskog sistema prirode. Kao što pak takva jedna klasifikacija ne predstavlja neko obično iskustveno saznanje, već jedno umetničko saznanje, tako se i priroda posmatra kao *umetnost,* ukoliko se ona zamišlja tako da se specificira prema jednom takvom principu, ta dakle moć suđenja nužno nosi sa sobom *a priori* jedan princip *tehničke* prirode, koja se od njene nomotetike, prema transcendentalnim zakonima razuma, razlikuje u tome što ta nomotetika može da pribavi važnost svome principu kao zakonu, dok ona tehnika prirode može da pribavi važnost svome principu samo kao nužnoj pretpostavci. [14]

14 Primedba u rukopisu sa strane ovoga odeljka: „N. B. Zar bi Line mogao da se nada da će skicirati jedan sistem prirode, da je mo rao da strahuje da bi se, kada je našao jedan kamen koji je nazvao granitom, taj kamen mogao po svojoj unutrašnjoj osobenosti razliko vati od svakog drugog kamena koji bi ipak izgledao isto tako kao on, te dakle da je mogao očekivati da će uvek moći da nađe samo pojedinačne stvari koje su za razum tako reći izolovane, a nikada neku klasu tih pojedinačnih stvari koje bi mogle da se podvedu pod pojmove roda ili pod pojmove vrste.“

Dakle, vlastiti princip moći suđenja jeste: *priroda specificira svoje opšte zakone u empirijske zakone, shodno formi jednoga logičkoga sistema, radi moći suđenja.*

Tu pak poniče pojam *svrhovitosti* prirode kao jedan vlastiti pojam refleksivne moći suđenja, a ne uma; time što se svrha ne postavlja u objekat već isključivo u subjekat, i to u njegovu čistu moć reflektiranja. — Jer, svrhovitim mi nazivamo ono čije postojanje, kako izgleda, pretpostavlja jednu predstavu iste stvari; prirodni pak zakoni, koji su takvi i tako povezani jedni sa drugima kao da ih je moć suđenja postavila radi svoje vlastite potrebe, imaju sličnosti sa mogućnošću stvari koja pretpostavlja predstavu tih stvari kao njihov osnov. Dakle, na osnovu svoga principa moć suđenja zamišlja neku svrhovitost prirode u specifikaciji njenih formi putem empirijskih zakona.

Ali, time se samo te forme ne zamišljaju kao svrhovite, već samo njihov uzajamni odnos i pogodnost da, pored njihove velike

raznolikosti, obrazuju jedan logički sistem empirijskih pojmova. — Kada nam pak priroda ne bi pokazivala ništa više do tu logičku svrhovitost, onda bismo doduše već imali razlog da joj se zbog toga divimo, pošto prema opštim zakonima razuma ne umemo da navedemo nikakav uzrok te svrhovitosti; ali, teško da bi neko drugi bio sposoban za to divljenje osim možda neki transcendentalan filozof, pa čak ni on ne bi mogao da imenuje ikakav određeni slučaj u kojem bi se ta svrhovitost pokazala in concreto, već bi morao da je zamisli samo uopšteno.

## O svrhovitosti formi u prirodi kao isto tolikom broju posebnih sistema

Da bi priroda specificirala samu sebe u svojim empirijskim zakonima kako je to potrebno radi mogućeg iskustva kao sistema empirijskih saznanja, ta forma prirode sadrži jednu logičku svrhovitost, naime svrhovitost njene podudarnosti sa subjektivnim uslovima moći suđenja u pogledu moguće povezanosti empirijskih pojmova u celinu jednoga iskustva. Ali, iz toga se ne može izvesti da je priroda sposobna za neku realnu svrhovitost svojih tvorevina, to jest da je sposobna da proizvodi pojedinačne stvari u formi sistema: jer, prema opažanju pojedinačne stvari mogle bi predstavljati čiste agregate, a ipak da budu moguće na osnovu empirijskih zakona koji su u jednome sistemu logičke podele povezani sa drugim zakonima, a da se radi njihove posebne mogućnosti ne bi morao pretpostaviti neki zapravo za to podešeni pojam kao njen uslov, te dakle jedna svrhovitost prirode koja toj njihovoj mogućnosti leži u osnovi. Na taj način vidimo da su zemlja, kamenje, minerali i tome slično bez ikakve svrhovite forme, da postoje kao prosti agregati, a da su ipak prema unutrašnjim karakterima i saznajnim razlozima svoje mogućnosti tako srodni da su pod empirijskim zakonima kadri za klasifikaciju stvari u jednome sistemu prirode, mada *na samim sebi* ne pokazuju nikakvu formu sistema.

Stoga pod apsolutnom svrhovitošću prirodnih oblika ja podrazumevam onaj spoljašnji oblik ili takođe onaj unutrašnji njihov sklop koji su takvi da se za osnov njihove mogućnosti mora da uzme u našoj moći suđenja neka ideja o njima. Jer

svrhovitost jeste zakonitost onoga što je slučajno kao takvog. U pogledu svojih tvorevina kao agregata priroda postupa *mehanički,* kao *prosta priroda;* ali u pogledu svojih tvorevina kao sistema ona postupa *tehnički,* to jest u isto vreme kao *umetnost,* na primer u stvaranju kristala, svakojakih oblika cveća, ili u unutrašnjem sklopu rastinja i životinja. Razliku oba ta načina prosuđivanja prirodnih bića postavlja samo *refleksivna* moć suđenja koja sasvim lepo može, a možda i mora dopustiti da se učini ono što joj odredbena moć suđenja (pod principima uma) u pogledu samih objekata ne bi dozvolila i možda bi htela da sve svede na mehanički način objašnjenja; jer sasvim lepo mogu postojati jedno pored drugoga ovo dvoje: da *objašnjenje* jedne pojave, koje predstavlja jedan posao uma koji on vrši na osnovu objektivnih principa, bude *mehaničko,* a da pravilo *prosuđivanja* istoga predmeta shodno subjektivnim principima refleksije o njemu bude *tehničko.*

Premda se princip moći suđenja o svrhovitosti prirode u specifikovanju njenih opštih zakona ne proteže ni na koji način toliko da bi se na osnovu njega izvela svrhovitost stvaranja takvih prirodnih formi koje su *po sebi svrhovite* (jer je i bez njih moguć sistem prirode uređen prema empirijskim zakonima za čije postuliranje jedino moć suđenja ima razlog), te one moraju biti date jedino preko iskustva: to ipak, pošto imamo razlog da prirodi u njenim posebnim zakonima podmetnemo jedan princip svrhovitosti, ostaje uvek moguće i dopušteno da, ako nam iskustvo pokazuje svrhovite forme na proizvodima prirode, njega pripišemo istom uzroku na kojem možda počiva priroda.

Mada bi i sam taj uzrok mogao ležati u oblasti nadčulnoga i biti odgurnut izvan kruga za nas mogućih saznanja prirode, te smo mi već i time nešto dobili, što za svrhovitost prirodnih formi koja se nalazi u iskustvu imamo u moći suđenja u pripravnosti jedan transcendentalni princip svrhovitosti prirode koji, premda nije dovoljan da objasni mogućnost takvih formi, ipak bar omogućuje da se jedan tako čudnovati pojam kao što je pojam svrhovitosti primeni na prirodu i njenu zakonitost, mada taj pojam ne može da bude neki objektivan pojam prirode, već je samo uzet od subjektivnog odnosa prirode prema jednoj duševnoj moći.

Kao što je gore pokazano, moć suđenja omogućuje, čak čini nužnim da se u prirodi osim mehaničke prirodne nužnosti zamisli takođe jedna svrhovitost, bez čije pretpostavke ne bi bilo moguće sistematsko jedinstvo u potpunoj klasifikaciji posebnih formi izvedenoj po empirijskim zakonima. Pre svega dokazano je da onaj princip svrhovitosti ništa ne odlučuje u pogledu formi prirodnih produkata, pošto on samo predstavlja jedan subjektivan princip podele i specifikacije prirode. Na taj način bi dakle ova svrhovitost ostala samo u pojmovima, a logičkoj upotrebi moći suđenja u iskustvu bila bi, doduše, radi primene uma na njene objekte, podmetnuta maksima jedinstva prirode, shodno njenim empirijskim zakonima, ali nikakvi predmeti te naročite vrste sistematskog jedinstva, naime jedinstva prema predstavi o jednoj svrsi, ne bi bili dati u prirodi kao proizvodi koji odgovaraju toj njenoj formi. — Ja bih dakle *kauzalitet* prirode u pogledu forme njenih proizvoda kao svrha nazvao *tehnikom* prirode. Ta se tehnika prirode protivstavlja njenoj mehanici, koja u svome kauzalitetu, koji se sastoji u povezivanju onoga što je raznoliko, postoji bez jednog pojma koji leži u osnovi načina njenog ujedinjavanja, otprilike onako kao što ćemo mi izvesne sprave za dizanje, koje mogu imati svoj efekat usmeren na neku svrhu čak i bez ideje koja je uzeta za osnovu toga efekta, na primer neku polugu, neku strmu ravan, nazvati doduše mašinama, ali ne umetničkim delima; jer se te sprave mogu doduše upotrebiti za svrhe, ali one nisu moguće samo u odnosu prema njima.

Prvo, dakle, pitanje koje se ovde postavlja glasi: Kako je moguće da se tehnika prirode primeti na njenim tvorevinama? Pojam svrhovitosti nipošto nije neki konstitutivan pojam iskustva, neka odredba jedne pojave potrebna radi nekog empirijskog *pojma* o objektu; jer taj pojam nije neka kategorija. Svrhovitost mi opažamo u našoj moći suđenja ukoliko ona samo reflektuje o jednome datome objektu, bilo o njegovome empirijskome opažaju, da bi taj njegov opažaj svela na neki pojam (neodređeno koji), bilo o samom iskustvenom pojmu, kako bi svela na zajedničke principe one zakone koje taj iskustveni pojam sadrži. Dakle, *moć suđenja* je zapravo tehnička; priroda se samo zamišlja kao tehnička ukoliko se podudara sa onim postupanjem moći

suđenja čineći ga nužnim. Mi ćemo odmah pokazati način na koji onaj pojam refleksivne moći suđenja koji omogućuje unutrašnje opažanje jedne svrhovitosti predstava može da se primeni takođe radi predstavljanja objekta kao objekta koji se sadrži pod njim. [15]

15 Rukopisna primedba na ivici pasusa: „Kaže se da mi unosimo krajnje uzroke u stvari, a da ih tako reći ne izvlačimo iz njihovog opažanja“

Radi svakog empirijskog pojma potrebne su tri radnje samodelatne moći saznanja: 1. *Shvatanje* (apprehensio) onoga što je raznovrsno u opažanju, 2. *Obuhvatanje,* to jest sintetičko jedinstvo svesti toga što je raznovrsno u pojmu jednoga objekta (apperceptio comprehensiva), 3. *Izlaganje* (exhibitio) onoga predmeta koji odgovara tome pojmu u opažanju. Radi prve radnje zahteva se uobrazilja, radi druge razum, a radi treće moć suđenja koja bi predstavljala odredbenu moć suđenja, ako je reč o jednome empirijskom pojmu.

Ali, pošto u čistoj refleksiji o jednome opažaju nije reč o određenom pojmu, već uopšte samo o pravilu po kojem treba reflektovati o jednome opažaju radi razuma kao moći pojmova : to se dakako vidi da se u jednome čisto reflektovanome sudu uobrazilja i razum posmatraju u onome odnosu u kojem u moći suđenja uopšte moraju stajati jedno prema drugome, kao izmireni sa odnosom u kojem oni kod jednog datog opažaja stvarno stoje.

Ako je najzad forma jednog datog objekta takva da se *shvatanje* njegove raznolikosti u uobrazilji podudara sa *prikazivanjem* jednoga pojma razuma (bilo kog njegovog pojma), onda se u čistoj refleksiji razum i uobrazilja uzajamno saglašavaju radi unapređenja svoga posla, i predmet se opaža kao svrhovit samo za moć suđenja, te dakle sama se svrhovitost posmatra samo kao subjektivna; kao što se toga radi niti zahteva niti pak time proizvodi neki pojam o objektu, te sam sud ne predstavlja nikakav sud saznanja. — Takav jedan sud znači j*edan estetski refleksivni sud.*

Naprotiv, ako su već empirijski pojmovi i empirijski zakoni dati shodno mehanizmu prirode, i ako moć suđenja uporedi jedan takav razumski pojam sa umom i njegovim principom mogućnosti sistema, onda je, ako se ta forma nađe na predmetu, svrhovitost prosuđena *objektivno* i stvar znači *prirodnu svrhu,* pošto su ranije samo stvari bile prosuđivane kao neodređeno-svrhovite *prirodne*

*forme.* Sud o objektivnoj svrhovitosti prirode zove *se teleološki.* To je jedan *saznajni sud,* ali ipak on pripada samo refleksivnoj, a ne odredbenoj moći suđenja. Jer uopšte tehnika prirode, bilo da je čisto *formalna* ili *realna,* predstavlja samo odnos stvari prema našoj moći suđenja u kojoj se jedino može naći ideja svrsishodnosti prirode i koja se svrsishodnost samo u odnosu na moć suđenja može pripisati prirodi.

## O estetici moći prosuđivanja

Izraz estetskog *načina predstavljanja* potpuno je nedvosmislen ako se pod njim razume odnos predstave prema nekom predmetu, kao pojavi, radi saznanja tog predmeta; jer onda izraz *estetskog* znači da se uz takvu predstavu nužno vezuje forma čulnosti (kako subjekt biva aficiran) i ta forma se stoga neizbežno prenosi na objekt (ali samo kao fenomen). Otuda je mogla postojati transcendentalna estetika kao nauka koja pripada moći saznanja. No odavno je postalo navika da se naziva estetskim, tj. čulnim jedan način predstavljanja koji pod tim zamišlja odnos predstave ne prema moći saznanja, već prema osećanju prijatnosti i neprijatnosti. Pa iako ovo osećanje (shodno tom imenovanju) obično nazivamo takođe čulom (modifikacija našeg stanja), jer nam nedostaje drugi izraz, to ipak nije objektivno čulo, čija se odredba upotrebljava za *saznanje* nekog predmeta (jer nešto posmatrati sa prijatnošću ili inače saznavati nije puki odnos predstave prema objektu, već prijemčivost subjekta), već ne doprinosi baš ništa saznanju predmeti. Jer upravo zbog toga što sve odredbe osećanja jesu po svome značenju subjektivne, ne može da postoji neka estetika osećanja kao nauka, kao što, recimo, postoji jedna estetika moći saznanja. Dakle, uvek će ostati jedna neizbežna dvosmislenost u izrazu estetskog načina predstavljanja, ako se pod njim razume čas onaj način predstavljanja koji izaziva osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva, čas onaj način predstavljanja koji se tiče samo moći saznanja ukoliko se u njoj nalazi čulno opažanje koje nam omogućuje da predmete saznajemo samo kao pojave.

Ta dvoznačnost, međutim, može ipak da se odstrani ako se izraz estetsko ne upotrebi ni za opažanje, a još manje za predstave razuma, već jedino za radnje moći suđenja. Jedan

estetski sud, ako bi neko hteo da ga upotrebi radi objektivne odredbe, bio bi tako upadljivo protivrečan da smo kod toga izraza dovoljno zaštićeni od pogrešnog tumačenja. Jer zaista opažaji mogu biti čulni, ali *suđenje* pripada isključivo samo razumu (uzetom u širem značenju), te *suditi* estetski ili čulno, ukoliko bi to suđenje trebalo da bude saznanje nekog predmeta, jeste u tome slučaju i samo jedna protivrečnost ako se čulnost umeša u posao razuma pa (usled jednog vitium subreptionis) da razumu pogrešan pravac; naprotiv, *objektivan* sud uvek donosi isključivo razum i utoliko se ne može zvati estetskim. Otuda je naša transcendentalna Estetika moći saznanja mogla, dakako, da govori o čulnim opažajima, ali nigde nije mogla da govori o estetskim sudovima, jer pošto ona uvek ima posla samo sa sudovima saznanja koji određuju objekte, to svi njeni sudovi moraju biti logički. Prema tome, imenovanjem jednog estetskog suda o jednome objektu odmah se nagoveštava da se, doduše, jedna data predstava odnosi na neki objekat, ali se u tome sudu ne podrazumeva odredba objekta, već odredba subjekta i njegovog osećanja. Jer, u moći suđenja razum i uobrazilja posmatraju se u njihovom uzajamnom odnosu, i taj odnos može, doduše, da se na prvom mestu posmatra objektivno kao odnos koji pripada saznanju (kao što je bio slučaj u transcendentalnom šematizmu moći suđenja); ali moguće je da se upravo taj odnos dveju moći saznanja ipak posmatra takođe samo subjektivno, ukoliko jedna od tih moći onu drugu unapređuje ili sprečava u zapravo istoj predstavi i time aficira *duševno stanje,* te je prema tome to odnos koji se može osetiti (slučaj koji se ne javlja kod apstraktne upotrebe nijedne druge moći saznanja). Mada pak ovaj oset nije neka čulna predstava jednog objekta, ipak on, pošto je subjektivno povezan sa počulnjivanjem pojmova razuma od strane moći suđenja, može kao čulna predstava stanja onoga subjekta koji biva aficiran jednim aktom one moći da se uvrsti u čulnost, i jedan sud može da se zove estetski, to jest čulan (u pogledu subjektivnog uticaja, ne u pogledu odrednog razloga), mada suđenje (naime objektivno) jeste radnja razuma (kao vrhovne moći saznanja), a ne čulnosti.

Svaki odredbeni sud jeste logički, jer je njegov predikat jedan dati objektivan pojam. Ali, jedan čisto refleksivan sud o nekom datom pojedinačnom predmetu može da bude estetski ako (još pre no što se posmatra u njegovom sravnjenju sa drugim

predmetima) moć suđenja, koja nema u pripravnosti nijedan pojam za dati opažaj, poveže uobrazilju (samo u shvatanju toga predmeta) sa razumom (u izlaganju jednog pojma uopšte), pa primeti jedan odnos obeju moći saznanja koji uopšte sačinjava subjektivni čisto osećajni uslov objektivne upotrebe moći suđenja (naime međusobnu podudarnost tih obeju moći). Moguć je, međutim, i jedan estetski čulni sud, ako naime predikat suda ni u kom slučaju ne može da bude neki pojam o nekom objektu, pošto taj sud apsolutno ne pripada moći saznanja, na primer sud: vino je prijatno, jer u njemu predikat izražava neposredno odnos jedne predstave prema osećanju prijatnosti, a ne njen odnos prema moći saznanja.

Dakle, jedan estetski sud uopšte može da se oglasi za onaj sud čiji predikat nikada ne može da bude saznanje (pojam o nekom objektu) (premda može da sadrži subjektivne uslove za neko saznanje uopšte). U takvom jednom sudu odredbeni razlog jeste oset. Međutim, postoji samo jedan jedini takozvani oset koji nikada ne može da postane pojam o nekome objektu, i taj oset jeste osećanje prijatnosti i neprijatnosti. Taj je oset čisto subjektivan, dok naprotiv svaki drugi[16] oset može da se upotrebi radi saznanja. Dakle, jedan estetski sud jeste onaj sud čiji odredbeni razlog leži u jednom osetu koji je neposredno povezan sa osećanjem prijatnosti i neprijatnosti. U estetskome čulnom sudu to je onaj oset koji neposredno biva proizveden od strane empirijskog opažaj a predmeta, a u estetskome refleksivnom sudu to je onaj oset koji u subjektu proizvodi harmonična igra obeju saznajnih sposobnosti moći suđenja: uobrazilje i razuma, pošto su u jednoj datoj predstavi sposobnost shvatanja jedne moći i sposobnost izlaganja one druge moći jedna drugoj koriste, koji odnos proizvodi u takvom slučaju tom čistom formom oset koji predstavlja odredbeni razlog suda što se zbog toga zove estetski i kao subjektivna svrhovitost (bez pojma) vezan je sa osećanjem zadovoljstva.

16 Prema akad. izdanju, gde je mesto „alle übrigen“ stavljeno „alle übrigen (svaki drugi).

Estetski čulni sud sadrži materijalnu svrhovitost, dok estetski refleksivni sud sadrži formalnu svrhovitost. Ali, pošto se estetski čulni sud apsolutno ne odnosi na moć saznanja, već se preko čula odnosi neposredno na osećanje zadovoljstva, to samo refleksivni

estetski sud treba posmatrati kao sud koji je zasnovan na naročitim principima moći suđenja. Ako naime, refleksija o jednoj datoj predstavi prethodi osećanju zadovoljstva (kao odredbeni razlog suda), onda se subjektivna svrhovitost *zamišlja* pre no što se *oseti* u njenom dejstvu, te estetski sud utoliko naime u pogledu svojih principa, pripada vrhovnoj moći saznanja, i to moći suđenja, pod čije se subjektivne i pritom ipak opšte uslove supsumira predstava predmeta. Ali, pošto čisto subjektivni uslov jednoga suda ne dopušta nikakav određeni pojam o njegovome odredbenome osnovu, to taj odredbeni osnov može da bude dat samo u osećanju zadovoljstva, ali tako da estetski sud uvek predstavlja jedan refleksivni sud: dok tome nasuprot takav jedan sud koji ne pretpostavlja nikakvo sravnjenje predstave sa onim moćima saznanja koje udruženo dejstvuju u moći suđenja jeste čulni estetski sud koji jednu datu predstavu takođe dovodi u vezu sa osećanjem zadovoljstva (ali ne posredstvom moći suđenja i njenog principa). Oznaka na osnovu koje može da se donese odluka o ovoj razlici može da se navede tek u samoj ovoj raspravi i ona se sastoji u polaganju prava suda na opšte važenje i na nužnost ; jer, ako estetski sud nosi u sebi takve odlike, onda on polaže pravo i na to da njegov odredbeni razlog ne sme sam za sebe da leži *samo u čistom osećanju* zadovoljstva i nezadovoljstva, već da u *isto vreme* mora da leži u *jednom pravilu* vrhovnih moći saznanja, a naročito ovde u pravilu moći suđenja koja je dakle u pogledu uslova refleksije zakonodavna a priori i dokazuje *autonomiju;* ali ta autonomija nije (kao što je autonomija razuma u pogledu teorijskih zakona prirode ili uma u praktičnim zakonima slobode) objektivna, to jest ne važi na osnovu pojmova o stvarima ili mogućim radnjama, već je samo subjektivna, važi za sud iz osećanja, koji, ako može da polaže pravo na opšte važenje, dokazuje da se njegovo poreklo zasniva na principima a priori. To bi zakonodavstvo moralo zapravo da se zove *heautonomija* pošto moć suđenja ne propisuje zakon prirodi niti slobodi, već isključivo samoj sebi i ne predstavlja neku sposobnost proizvođenja pojmova o objektima već je sposobna jedino da slučajeve koji se jave izjednačuje sa onim pojmovima koji su joj dati od nekud drugde i da a priori naznačuje subjektivne uslove mogućnosti te veze.

Upravo na osnovu toga može se i razumeti zašto ona u jednoj radnji, koju obavlja za samu sebe (bez pojma o objektu uzetog za

osnovu) kao čisto refleksivna moć suđenja, dovodi refleksiju neposredno u vezu sa osetom, koji je uvek, kao svaki oset, praćen zadovoljstvom ili nezadovoljstvom, (što se ne dešava ni sa kojom drugom višom moći saznanja), umesto da jedan odnos date predstave prema svome vlastitom pravilu dovodi u vezu sa svešću o njemu: zato, naime, što je pravilo isključivo subjektivno, pa se podudarnost sa njim može saznati samo na onome što isto tako izražava samo odnos prema subjektu, naime na osetu kao oznaci i odredbenom razlogu suda, usled čega se taj sud i zove estetski, te se prema tome svi naši sudovi, prema rasporedu vrhovnih moći saznanja, mogu podeliti u *teorijske, estetske* i *praktične* sudove, gde se pod estetskim sudovima podrazumevaju samo refleksivni sudovi koji se isključivo odnose na jedan princip moći suđenja kao višoj moći saznanja, dok nasuprot tome estetski čulni sudovi imaju neposredno posla samo sa odnosom predstava prema unutrašnjem čulu ukoliko ono jeste osećanje.

## Napomena

Ovde je pre svega potrebno da se rasvetli objašnjenje zadovoljstva kao čulne predstave *savršenosti* jednoga predmeta. Prema tome objašnjenju svaki estetski sud, bilo čulni ili refleksivni, predstavljao bi uvek jedan saznajni sud o objektu; jer savršenost jeste odredba koja pretpostavlja pojam o predmetu, zbog šega se, prema tome, onaj sud koji predmetu pripisuje savršenost ni po čemu ne razlikuje od ostalih logičkih sudova, osim, recimo, kao što se tvrdi, po zbrkanosti koja je vezana za pojam (koja se namerno označava kao čulnost), ali koja ni u kom slučaju nije u stanju da sačinjava neku specifičnu odliku sudova. Jer inače bi se beskrajno mnoštvo drugih sudova, ne samo sudova razuma već štaviše i sudova uma, moralo nazivati takođe estetskim, pošto se u njima određuje jedan objekat pojmom koji je zbrkan, kao što su, na primer, sudovi o onome šta je pravedno a šta nepravedno; jer vrlo je mali broj ljudi (čak filozofa) koji imaju jasan pojam o tome šta je pravo.[17*] Čulna predstava savršenosti jeste izrična protivrečnost, i ako skladnost raznovrsnoga radi onoga što je jedno treba da znači savršenost, onda se ta skladnost mora zamisliti jednim pojmom, inače ne može da nosi ime savršenost. Ako se želi da zadovoljstvo i nezadovoljstvo ne treba da budu ništa drugo do čista saznanja

stvari razumom (koji samo nije svestan svojih pojmova) i da nam oni samo izgledaju da predstavljaju čiste osete, onda prosuđivanje stvari pomoću njih ne bi smelo da se naziva estetskim (čulnim), već uvek i svugde intelektualnim, i čula u osnovi ne bi bila drugo do razum koji sudi (mada bez dovoljne svesti o svojim vlastitim radnjama), estetski način predstavljanja ne bi se specifički razlikovao od logičkoga, i tako bi ta razlika imenovanja bila potpuno neupotrebljiva, pošto se između ta dva načina predstavljanja ne može povući granica na određen način. (O tome mističnome načinu predstavljanja stvari sveta u kojem se ne dopušta nikakvo od pojmova uopšte različito opažanje do čulno opažanje, te onda za estetski način predstavljanja ne bi preostajalo ništa drugo do razum koji opaža, o tome, velim, mističnome načinu predstavljanja ovde ne treba ništa ni pominjati.)

17* Može se uopšte reći: stvari se na osnovu jednog kvaliteta, koji samo usled smanjenja ili povećanja svoga stepena prelazi u svaki drugi kvalitet, nikada ne smeju *smatrati* za *specifično različne*. Što se pak tiče razlike između jasnosti i zbrkanosti pojmova stalo je isključivo do stepena svesti o oznakama srazmerno pažnji koja je na njih upravljena, te, dakle, utoliko se jedan od tih načina predstavljanja ne razlikuje specifično od onog drugoga načina predstavljanja. Ali opažaj i pojam razlikuju se specifično; jer oni ne prelaze jedan u drugi: svest o njima oboma i njihovim oznakama može kako bilo da raste ili opada. Jer najveća nejasnost jednog načina predstavljanja pojmovima (kao na primer pomoću pojma prava) ostavlja i dalje specifičnu razliku pojmova s obzirom na njihovo poreklo iz razuma, i najveća jasnost opažaja ni najmanje ne približava, opažaj pojmovima, jer način predstavljanja u opažaj ima ima svoje sedište u čulnosti. Logička se jasnost takođe ogromno razlikuje od estetske jasnosti, i estetska jasnost postoji, mada mi ne predstavljamo predmet pojmovima, to jest mada je predstava čulna, kao opažaj.

Još bi se moglo postaviti ovo pitanje: zar naš pojam o svrhovitosti prirode ne znači upravo ono isto što kazuje pojam *savršenosti* i zar, prema tome, nije empirijska svest o subjektivnoj svrhovitosti ili zar osećanje uživanja u izvesnim predmetima nije čulno opažanje savršenosti, kako neki smatraju da je uživanje uopšte objašnjeno?

Na to pitanje ja odgovaram: savršenost kao potpunost mnogoga, ukoliko ono kao zajednica sačinjava jedno, jeste ontološki pojam koji sa pojmom totaliteta (celokupnosti) složenog (koordinacijom raznovrsnoga u jednome agregatu, ili u isto vreme njene subordinacije kao uzroka i posledice u jednome nizu) jeste istovetan i koji sa osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva nema nikakva posla. Savršenost neke stvari u

odnosu na njenu raznovrsnost prema njenom pojmu jeste samo formalna. Ali kada govorim o *jednoj* savršenosti, onda uvek u osnovi leži pojam o nečemu kao jednoj svrsi na koji se primenjuje onaj ontološki pojam saglasnosti raznovrsnoga što sačinjava jedno. Ali, ta svrha ne sme uvek da predstavlja neku praktičnu svrhu koja pretpostavlja ili obuhvata uživanje u egzistenciji objekta, već ona može da pripada takođe tehnici, odnosi se, dakle, samo na mogućnost stvari i predstavlja *zakonitost jedne po sebi slučajne povezanosti raznovrsnoga* u objektu. Neka nam kao primer posluži ona svrhovitost koja se nužno zamišlja u mogućnosti jednoga pravilnoga šestougaonika, pošto je sasvim slučajno da se šest jednakih linija spoje na jednoj ravni pod jednakim uglovima, jer ta zakonska povezanost pretpostavlja pojam koji je kao princip čini mogućom. Takva objektivna svrhovitost posmatrana na stvarima prirode (pre svega na organizovanim bićima) zamišlja se kao objektivna i materijalna i nužno nosi sa sobom pojam neke svrhe prirode (stvarne svrhe ili svrhe koja je njoj pripisana), s obzirom na koju mi i stvarima pripisujemo savršenost, zbog čega se sud naziva teleološkim i ne nosi sa sobom apsolutno nikakvo osećanje zadovoljstva, kao što se ni to zadovoljstvo uopšte ne sme nipošto da traži u sudu o čistoj kauzalnoj povezanosti.

Dakle, pojam savršenosti kao objektivne svrhovitosti nema apsolutno nikakve veze sa osećanjem zadovoljstva niti to zadovoljstvo ima ikakva posla sa onim pojmom savršenosti. Radi prosuđivanja savršenosti kao objektivne svrhovitosti nužno je potreban *pojam* o objektu, radi prosuđivanja zadovoljstva taj pojam, naprotiv, apsolutno nije potreban i nju može da pribavi čisto empirijsko opažanje. Naprotiv, predstava subjektivne svrhovitosti jednoga objekta jeste sa osećanjem zadovoljstva čak istovetna (a da toga radi ne bi bio potreban apstraktni pojam o nekom svrhovitom odnosu), te između ove subjektivne svrhovitosti i one objektivne svrhovitosti postoji vrlo duboka provala. Jer, da li nešto što je subjektivno svrhovito jeste takođe i objektivno svrhovito, toga radi se ponajčešće zahteva obimno proučavanje ne samo od strane praktične filozofije već i od strane tehnike, bilo proučavanje prirode ili umetnosti, to jest da bi se na jednoj stvari našla savršenost potreban je um, da bi se pak u njoj našla prijatnost potrebno je čisto čulo, a da bi se u njoj našla lepota nije potrebno ništa drugo do čista refleksija (bez ikakvog

pojma) o jednoj datoj predstavi.

Dakle, estetska refleksivna moć sudi samo o subjektivnoj svrhovitosti (ne o savršenosti) predmeta: i tu se postavlja pitanje da li ona to čini samo *posredstvom* zadovoljstva ili nezadovoljstva koja se pri tome osećaju ili, štaviše, o njima, tako da sud u isto vreme odlučuje o tome da li sa predstavom predmeta mora da bude povezano zadovoljstvo ili nezadovoljstvo.

Ovo se pitanje ovde (kao što je gore već napomenuto) još ne može da reši na zadovoljavajući način. Tek iz ekspozicije te vrste sudova u ovoj raspravi pokazaće se da li oni sadrže u sebi onu opštost i nežnost koje ih čine sposobnim za izvođenje iz jednog odredbenog osnova a priori. U tome slučaju sud bi doduše određivao nešto a priori posredstvom oseta zadovoljstva ili nezadovoljstva, ali ipak on bi u isto vreme pomoću moći saznanja (naročito pomoću moći suđenja) takođe odlučio a priori o mogućnosti da se opštost pravila poveže sa jednom datom predstavom. Ako bi, nasuprot tome, sud sadržao samo i jedino odnos predstave prema oštećenju (bez posredovanja nekog principa saznanja), kao što je to slučaj kod estetskog čulnog suda (koji nije ni sud saznanja ni sud refleksije), onda bi svi estetski sudovi spadali u grupu empirijskih sudova.

Za sada se može postaviti još ova primedba: da ne postoji nikakav prelaz od saznanja do osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva *pomoću pojmova* o predmetima (ukoliko ti predmeti treba da stoje u vezi sa onim osećanjem) i da se, prema tome, ne sme očekivati da će moći a priori da se odredi uticaj koji jedna data predstava vrši na svest, isto onako kao što smo ranije u *Kritici praktičnog uma* primetili kao jedan zakon koji se sadrži, i to a priori, u našim moralnim sudovima: da predstava o opštoj zakonitosti volje mora u isto vreme biti takva da volju determiniše i time takođe budi osećanje poštovanja, ali da pri svemu tome ipak nismo bili u stanju da to osećanje izvedemo iz pojmova. Isto će nam tako estetski refleksivni sud pokazati u svome razlaganju onaj pojam formalne, ali subjektivne svrhovitosti objekata koji se u njemu[18] sadrži, počivajući na jednom principu a priori i koji je u osnovi istovetan sa osećanjem zadovoljstva, ali se ni iz kakvih pojmova ne može izvesti; pa ipak se moć predstavljanja na tu mogućnost uopšte obazire kada u refleksiji o nekom predmetu aficira svest.

[18] Prema akad. izdanju gde je mesto „ihr“ stavljeno „ihm“.

Objašnjenje ovoga osećanja, posmatrano uopšte, *ne obazirući se na razliku da li to osećanje prati čulni oset ili refleksiju ili odluku volje* mora da bude transcendentalno.[19*] To objašnjenje može da glasi ovako: *Zadovoljstvo je stanje* duše u kojem se jedna predstava slaže sa samom sobom da kao uzrok ili održi samo to stanje (jer stanje duševnih snaga koje se u jednoj predstavi uzajamno unapređuju održava se samo sobom), ili da svoj objekat proizvede. Ako je slučaj ono prvo, onda sud o datoj predstavi jeste estetski refleksivni sud.

Ako je pak ovo drugo slučaj, onda je to jedan estetsko-patološki ili estetsko-praktički sud. Ovde se lako vidi da zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, pošto ne predstavljaju nikakve vrste saznanja, sami za sebe apsolutno ne mogu da se objasne, te je potrebno da se osete, a ne da se uvide; da se stoga oni samo zlo-nevoljno mogu objasniti posredstvom onog uticaja koji jedna predstava ima posredstvom toga osećanja na delotvornost duševnih sila.

[19*] Korisno je: da se za pojmove koji se upotrebljavaju kao empirijski principi pokuša transcendentalna definicija, ako se ima razlog za naslućivanje da ti pojmovi stoje a priori u srodstvu sa čistom moći saznanja. Tada filozof postupa kao matematičar koji rešenje jednoga zadatka olakšava vrlo mnogo time što ostavlja neodređenim empirijske datosti svoga zadatka, pa pod izraze čiste aritmetike podvodi njihovu čistu sintezu. Međutim, meni je zbog takvog jednog objašnjenja moći htenja (*Kritika praktičnoga uma*, Predgovor, str. 16) učinjena ova zamerka: da moć htenja ne može da se definiše kao *sposobnost da svojim predstavama bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava*, jer bi puste želje predstavljale takođe one prohteve o kojima se ipak sami obaveštavamo da nisu u stanju da svoje objekte proizvode. Ali, to ne dokazuje ništa više do da postoje takođe odredbe moći hte nja, u kojima ona stoji u protivrečnosti sa samom sobom: jedan doduše za empirijsku psihologiju značajan fenomen (kao što je, recimo, za logiku zapažanje uticaja koji predrasude vrše na razum), koji, međutim, ne sme da utiče na definiciju moći htenja, posmatrane objektivno, naime na ono što ta moć jeste po sebi pre no što nju išta odvrati od njene odluke. U stvari, čovek može strasno i trajno da žudi za nečim, o čemu je ipak uveren da nije u stanju da ga postigne ili da je to nešto apsolutno nemoguće: na primer, da učinimo da se nije desilo ono što se jednom desilo, da čežnjivo žudimo za brzim proticanjem jednoga vremena koje nam je dosadno itd. I za moral2 je važno da se ljudi energično upozore na opasnost od takvih praznih i fantastičnih prohteva koje često pothranjuju romani, katkad takođe romanima slične mistične predstave o nadljudskoj savršenosti i fanatičnoj blaženosti. Ali, čak ono dejstvo koje vrše na našu dušu takvi pusti prohtevi i čežnje, što šire naše srce i čine da ono vene, venuće koje dušu obuzima usled iscrpljivanja njenih snaga, sve to dovoljno dokazuje da predstave često naprežu te snage da bi ostvarile svoj objekat, ali da iste tako često čine da ta duševnost ponovo utone u svest o svojoj nemoći. Za antropologiju je takođe i to jedan dosta

važan zadatak za proučavanje: zašto je priroda stvorila u nama podobnost za takve beskorisne napore kao što su te naše puste želje i čežnje (koje nesumnjivo imaju veliku ulogu u ljudskome životu). Meni se čini da je priroda u ovoj stvari preduzela svoje pripreme isto onako mudro kao u svima drugim slučajevima. Jer, da nismo pod uticajem predstave o objektu određeni za upotrebu sile radi njegovog proizvođenja još pre no što smo se uverili da je naša moć za to proizvođenje dovoljna, onda bi ta upotreba sile najvećim delom ostala neiskorišćena. Jer, po pravilu, mi upoznajemo naše snage samo time što ih stavljamo na probu. Priroda je, dakle, još pre upoznavanja naše moći povezala primenu sile sa pred stavom objekta, koji se često proizvodi tek onim stremljenjem koje je samoj duši u početku izgledalo kao jedna pusta želja. Sada je dužnost same mudrosti da taj instinkt ograniči, ali joj nikada neće poći za rukom da ga iskoreni, ili ona to nikada neće ni zahtevati.

## O teleološkom prosuđivanju

Pod *formalnom* tehnikom prirode razumeo sam njenu svrhovitost u opažanju: a pod *realnom* tehnikom prirode razumem njenu svrhovitost prema pojmovima. Formalna tehnika prirode daje za moć suđenja svrhovite oblike, to jest onu formu u čijoj se predstavi uobrazilja i razum uzajamno podudaraju sami od sebe jedno sa drugim radi mogućnosti jednoga pojma. Realna tehnika prirode znači pojam stvari kao svrhe, to jest kao takvih stvari čija unutrašnja mogućnost pretpostavlja neku svrhu, te dakle neki pojam koji leži u osnovi kauzaliteta njihovog stvaranja kao uslov.

Svrhovite forme opažanja može da naznači i konstruiše a priori sama moć suđenja, kada, naime, za shvatanje pronađe te forme onakve kakve pogoduju [20] za prikazivanje jednoga pojma. Ali svrhe, to jest predstave koje se posmatraju kao uslovi kauzaliteta svojih predmeta (kao posledica) moraju uopšte biti date odnekud, pre no što se moć suđenja pozabavi uslovima raznolikoga, da bi se sa njima saglasila, i ako bi to bile prirodne svrhe, onda mora postojati mogućnost da se izvesne prirodne stvari posmatraju tako da predstavljaju tvorevine jednoga uzroka, čiji bi kauzalitet mogao biti određen samo *predstavom* objekta. Ali mi nismo u stanju da a priori odredimo kako su stvari moguće na osnovu svojih uzroka i na koliko raznih načina; toga radi su potrebni iskustveni zakoni.

20 Prema akad. izdanju gde je mesto „schickt“ (pogoduje) stavljeno „schicken“(po goduju).
Prema akad. izdanju gde je mesto „auf für“ (na za) stavljeno „auch für“ (i za).

Sud o svrhovitosti stvari u prirodi koja se posmatra kao osnov

njihove mogućnosti (kao prirodnih svrha) zove se *teleološki sud.* Ali, mada estetski sudovi a priori nisu mogući, ipak su u nužnoj ideji jednoga iskustva kao sistema dati principi a priori koji za našu moć suđenja sadrže pojam formalne svrhovitosti prirode, i iz kojih se a priori jasno vidi mogućnost estetskih refleksivnih sudova kao takvih sudova koji su zasnovani na principima a priori. Priroda se nužnim načinom podudara ne samo u pogledu svojih transcendentalnih zakona sa našim *razumom,* već takođe u svojim empirijskim zakonima sa *moći suđenja* i njenom sposobnošću prikazivanja prirode u jednom empirijskom shvatanju njenih formi pomoću uobrazilje, i to samo radi iskustva, i tu se formalna svrhovitost prirode može dokazati kao nužna u odnosu na onu njenu drugu podudarnost (sa moći suđenja). Ali, kao objekat teleološkog prosuđivanja prirode može, prema pojmu koji sebi stvara o nekoj svrsi, da se zamisli u pogledu svoga kauzaliteta kao saglasna i sa umom; to je više nego što se može očekivati samo od moći suđenja koja, doduše, može sadržati vlastite principe a priori za formu opažanja, ali ne i za pojmove stvaranja stvari. Dakle, pojam neke realne prirodne svrhe leži potpuno izvan oblasti moći suđenja, ako se ona uzme sama za sebe, i pošto ta moć suđenja kao jedna apstraktna moć saznanja posmatra samo odnos dveju moći, uobrazilje i razuma, u jednoj predstavi pre svakog pojma i time, za moći saznanja, opaža subjektivnu svrhovitost predmeta u njegovome shvatanju (uobrazilji), to će ona, u teleološkoj svrhovitosti stvari kao prirodnih svrha koja se može zamisliti samo pomoću pojmova, morati da uspostavi odnos između razuma i uma (koji odnos radi iskustva uopšte nije potreban), da bi bila u stanju da predstavi stvari kao prirodne svrhe.

Estetsko prosuđivanje prirodnih formi moglo je, ne uzimajući za osnovu neki pojam o objektu, da nađe da su svrhoviti izvesni predmeti prirode koji se javljaju u čistom empirijskom shvatanju opažanja, naime samo u odnosu prema subjektivnim uslovima [21] moći suđenja. Dakle, estetsko prosuđivanje nije zahtevalo nikakav pojam o objektu niti je neki takav pojam proizvelo : stoga ono i nije te prirodne forme oglasilo za *prirodne svrhe* u jednome objektivnom sudu, već ih je jedino za moć predstavljanja oglasilo za svrsishodno u subjektivnom smislu, koja se svrhovitost formi može nazvati *figurativnom,* a tehnika prirode može se, s obzirom na nju, nazvati isto tako (technica speciosa).

[21] Prema akad. izdanju, gde je mesto „Bedingung“ (uslov) stavljeno „Bedingungen“ (uslovi).

Naprotiv, teleološki sud pretpostavlja jedan pojam o objektu i o njegovoj mogućnosti sudi po jednome zakonu spajanja uzroka i posledica. Stoga bi se ta tehnika prirode mogla zvati *plastičnom* da se ta reč nije uvela u modu već u opštijem značenju, naime ne samo za lepotu u prirodi već i za prirodne svrhe, usled čega se ona, ako se hoće, može da naziva *organskom tehnikom* prirode, koji izraz označava takođe pojam svrhovitosti ne samo za način predstavljanja već i za mogućnost samih stvari.

Ali, ono što je za ovaj čas najhitnije i najvažnije jeste dokaz: da pojam *krajnjih uzroka* u prirodi koji razdvaja teleološko prosuđivanje prirode od onog njenog prosuđivanja što se zasniva na opštim mehaničkim zakonima, jeste pojam koji pripada samo moći suđenja, a ne razuma ili umu. To znači da, pošto bi se pojam objektivne svrhe mogao upotrebiti i u objektivnom značenju kao namera prirode, takva upotreba, kao već izmudrovana, nije naprosto zasnovana na iskustvu. Ono je doduše u stanju da nam svrhe pokaže, ali apsolutno ničim ne može da dokaže da su te svrhe u isto vreme namere, te dakle ono što se u iskustvu nalazi kao nešto što pripada teleologiji sadrži isključivo odnos predmeta iskustva prema moći suđenja, i to prema jednom njenom osnovnom stavu, na osnovu kojeg ona jeste zakonodavna za samu sebe (ne za prirodu), naime na osnovu kojeg je ona zakonodavna kao moć suđenja koja reflektuje.

Doduše, pojam svrha i svrhovitosti jeste jedan pojam uma, ukoliko se umu pripisuje da predstavlja osnov mogućnosti jednoga objekta. Ali, svrhovitost prirode ili čak pojam o stvarima kao svrhama prirode postavlja um kao uzrok u odnos sa takvim stvarima, u kojima ga mi nikakvim iskustvom ne upoznajemo kao osnov njihove mogućnosti. Jer jedino na *tvorevinama umetnosti* možemo postati svesni kauzaliteta uma o objektima koji se zbog toga zovu svrhoviti ili svrhe, te naše pravo da um, s obzirom na taj njegov kauzalitet, nazovemo tehničkim jeste u saglasnosti sa iskustvom koje imamo o kauzalitetu naše vlastite moći. Ali, zamislite prirodu kao tehničku, kao što činimo sa umom (i tako pripisati *prirodi* kauzalitet i štaviše svrhe), to je jedan čudnovati pojam, na koji ne možemo naići u iskustvu, te koji jedino moć suđenja unosi u svoju refleksiju o predmetima, da bi prema

njegovom uputstvu prireĎivala iskustva prema naročitim zakonima, naime prema zakonima mogućnosti jednoga sistema.

Sva svrhovitost prirode, naime, može da se posmatra ili kao *prirodna* (forma formalis naturae spontanea), ili kao *hotimična* (intentionalis). Čisto iskustvo ovlašćuje samo na onaj prvi način posmatranja svrhovitosti prirode; drugi pak način predstavlja hipotetičan način objašnjenja koji pridolazi uz onaj pojam stvari kao svrha prirode. Ovaj prvi pojam o stvarima kao svrhama prirode pripada izvorno *refleksivnoj* moći suĎenja (mada ne estetskoj refleksivnoj moći suĎenja, već logičkoj refleksivnoj moći suĎenja), dok onaj drugi pojam o stvarima kao svrhama prirode pripada *odredbenoj* moći suĎenja. Radi prvog pojma o stvarima kao svrhama prirode zahteva se, doduše, takoĎe um, ali samo radi iskustva koje treba da se priredi prema principima (dakle um u njegovoj *imanentnoj* upotrebi), dok se radi onog drugog pojma o toj svrhovitosti prirode zahteva um koji uzleće u oblast onoga što je nadčulno (dakle um u transcendentnoj upotrebi).

Mi možemo i treba da se potrudimo da u iskustvu, ukoliko je to u našoj moći, proučimo prirodu u njenoj kauzalnoj povezanosti shodno njenim čisto mehaničkim zakonima: jer u tim zakonima leže pravi fizički eksplikativni uzroci, čija povezanost sačinjava naučno prirodno saznanje postignuto umom. Meďutim, meďu tvorevinama prirode nalazimo naročite i vrlo rasprostranjene rodove, koji sadrže u samima sebi takvu jednu povezanost delotvornih uzroka, kojoj moramo da postavimo za osnov pojam jedne svrhe čak i kada jedino želimo da stičemo iskustvo, to jest posmatranje na osnovu jednoga principa koji odgovara njihovoj unutrašnjoj mogućnosti. Ako bismo hteli da prosudimo formu tih rodova i mogućnosti te njihove forme jedino prema mehaničkim zakonima, kod kojih se ideja posledice ne sme da uzme za osnov mogućnosti njenog uzroka već obrnuto, onda bi bilo nemoguće da se o specifičnoj formi tih prirodnih stvari dobije makar samo jedan iskustveni pojam koji bi nas stavio u položaj da iz njihovog unutrašnjeg plana kao uzroka dospemo do posledice, jer delovi tih mašina jesu uzrok posledice koja se na njima može videti, ne ukoliko svaki od njih za sebe ima jedan zaseban uzrok svoje mogućnosti, već ukoliko oni svi skupa imaju jedan zajednički osnov svoje mogućnosti. Pošto je pak potpuno protivno prirodi fiziko-mehaničkih uzroka da celina predstavlja uzrok mogućnosti

kauzaliteta delova, već naprotiv ti delovi moraju prethodno biti dati da bi se na osnovu njih shvatila mogućnost jedne celine; pošto, osim toga, jedna naročita predstava celine koja prethodi mogućnosti delova jeste čista ideja i ta se ideja zove svrha ako se posmatra kao osnov kauzaliteta — onda je jasno da je, ako postoje takve tvorevine prirode, nemoguće da se čak ni u iskustvu istražuje njihovo svojstvo i njegov uzrok (a kamoli da se oni objasne umom), a da se njihova forma i njihov kauzalitet ne zamisle tačno prema jednome principu svrha.

Jasno je dakle: da u takvim slučajevima pojam jedne objektivne svrhovitosti prirode služi samo *radi refleksije* o objektu, a ne radi *odredbe* objekta pojmom neke svrhe i da je teleološki sud o unutrašnjoj mogućnosti jedne prirodne tvorevine čisto refleksivan, a ne neki odredbeni sud. Tako, na primer, kada se kaže da kristalno sočivo u oku ima *svrhu* da drugim prelamanjem svetlosnih zrakova ponovo izdejstvuje na jednoj tački mrežnjače ujedinjenje onih zrakova koji ističu iz jedne tačke, onda se time samo tvrdi da se predstava jedne svrhe zbog toga zamišlja u kauzalitetu prirode pri njenom proizvođenju oka, jer takva ideja služi kao princip kojim treba da se rukovodi ono ispitivanje oka koje se odnosi na njegov spomenuti deo, isto tako i zbog sredstava koja bi se mogla izmisliti, da bi se unapredilo ono dejstvo drugog prelamanja svetlosnih zrakova. Time se još ne pripisuje prirodi neki uzrok koji dejstvuje prema predstavi o svrhama, to jest koji dejstvuje *namerno,* što bi predstavljalo jedan odredbeni teleološki sud koji bi kao takav bio transcendentan, pošto on pokreće kauzalitet što leži izvan granica prirode.

Dakle, pojam prirodnih svrha jeste isključivo pojam refleksivne moći suđenja, od kojeg ona čini vlastitu upotrebu tragajući za kauzalnim vezama među predmetima iskustva. Na osnovu jednog teleološkog principa objašnjenja unutrašnje mogućnosti izvesnih formi u prirodi ostaje neodređeno da li je svrhovitost tih formi *namerna* ili je *nenamerna.* Onaj sud koji bi potvrđivao jednu od tih obeju mogućnosti ne bi više bio čisto refleksivan sud, već bi bio odredben, i pojam jedne prirodne svrhe ne bi takođe više bio čist *pojam moći suđenja,* radi njene imanentne (iskustvene) upotrebe, već bi bio povezan sa jednim *pojmom uma* o jednom namerno delotvornom uzroku postavljenom izvan prirode i čija je upotreba transcendentna, bilo

da se u tom slučaju želi da sudi potvrdno ili pak odrečno.

## O traženju principa tehničke moći suđenja

Ako za ono što se događa treba da se nađe osnov objašnjenja, onda taj osnov može da bude ili empirijski princip, ili princip a priori, ili on, takođe, može da bude sastavljen iz oba ta principa kao što se to može videti na fizičko-mehaničkim objašnjenjima događaja u materijalnom svetu koji svoje principe nalazi delom u opštoj (racionalnoj) prirodnoj nauci, a delom i u onoj nauci koja sadrži empirijske zakone kretanja. Nešto slično dešava se kada se za ono što se obavlja u našoj svesti traže psihološki osnovi objašnjenja, samo s tom razlikom što su, koliko mi je poznato, principi za nj svi skupa empirijski, izuzev jednog jedinog, naime izuzev principa *neprikladnosti* svih promena (pošto vreme, koje ima samo jednu dimenziju, jeste formalni uslov unutrašnjeg opažanja) koji a priori leži u osnovi svih ovih opažaj a, a od koga se skoro ništa ne može učiniti za objašnjenje, jer opšta teorija o vremenu ne daje dovoljno materijala za jednu celu nauku, kao što to čini čista teorija prostora (geometrija).

Ako bi, dakle, trebalo da se objasni kako se najpre pojavilo među ljudima ono što nazivamo ukusom, otkuda to da su taj ukus ljudi ovi predmeti interesovali mnogo više nego drugi i da su baš ti predmeti pokrenuli suđenje o lepoti pod ovim ili onim okolnostima mesta i društva, koji je uzrok toga što je ukus mogao da naraste do luksuza, i tome slično, onda bi se principi takvog objašnjenja velikim delom morali tražiti u psihologiji (pod kojom se u takvom slučaju uvek podrazumeva samo empirijska psihologija). Tako moralisti zahtevaju od psihologa da im objasne čudnovati fenomen škrtosti, koja apsolutnu vrednost gleda u posedovanju sredstava za ugodan život (ili svaku drugu svrhu), pa ipak sa namerom da od njih nikada ne čini neku upotrebu, ili da im objasne častoljublje, koje tu vrednost nalazi u prostoj glasovitosti bez neke dalje svrhe, kako bi prema tome objašnjenju mogli da podese svoje propise, ne propise samih moralnih zakona, već propise za odstranjenje onih prepreka koje se suprotstavljaju uticaju tih zakona; pri čemu se, ipak, mora priznati da sa psihološkim objašnjenjima, u sravnjenju sa fizičkim objašnjenjima, stvar stoji vrlo rđavo, da su ona uvek hipotetična i

da se pored tri različna osnovna objašnjenja vrlo lako može izmisliti neki četvrti koji je isto tako prividan, te stoga mnoštvo takvih vajnih psihologa, — koji umeju da navedu uzroke za svako duševno nadraženje ili uzbuđenje koje se budi u pozorišnim igrama, pesničkim predstavama i u predmetima u prirodi, pa tu svoju duhovitost nazivaju čak filozofijom, to mnoštvo ne pokazuje ne samo nekakvo znanje da naučno objasni najobičniju prirodnu pojavu u materijalnom svetu već možda čak ni sposobnost za to. Izvoditi psihološka posmatranja (kao što to čini Berk (Burke) u svome spisu O *lepom i uzvišenom),* te dakle skupljati materijal za buduća iskustvena pravila koja treba sistematski povezati, ne gajeći ipak želju da se shvate, to je doista jedina prava dužnost empirijske psihologije koja će teško ikada moći da polaže pravo na rang jedne filozofske nauke.

Ali ako jedan sud izdaje sama sebe za opštevažeći, te dakle ako u svome tvrđenju polaže pravo na *nužnost,* bilo da se unapred data nužnost zasniva na pojmovima o objektu a priori bilo na onim subjektivnim uslovima pojmova koji im leže u osnovi a priori, onda, ako bi se takvom sudu priznalo takvo pravo, bilo bi besmisleno da se ona opravdava time što bi se poreklo toga suda objašnjavalo psihološki. Jer, time bi se postupalo suprotno svojoj vlastitoj svrsi i, kada bi oprobano objašnjenje potpuno uspelo, onda bi ono dokazalo da taj sud apsolutno ne može da polaže nikakvo pravo na nužnost upravo zbog toga što se može dokazati da je po svome poreklu empirijski.

Estetski refleksivni sudovi pak (koje ćemo ubuduće raščlaniti pod imenom sudovi ukusa) spadaju u sudove o kojima je gore bilo reči. Oni polažu pravo na nužnost i ne kazuju da svako sudi tako — čime bi oni predstavljali zadatak koji treba da reši empirijska psihologija — već da svako *treba* tako da sudi, što znači isto kao: da oni imaju za sebe jedan princip a priori. Kada se u takvim sudovima ne bi sadržao odnos prema takvom jednom principu, pošto on polaže pravo na nužnost, onda bi se moralo pretpostaviti da se u jednome sudu može zbog toga tvrditi da on treba da ima opšte važenje, jer on, kao što posmatranje dokazuje, stvarno opšte važi, i obrnuto, da iz toga, što svako sudi na izvestan način, proizlazi da on i *treba* tako da sudi, što predstavlja očiglednu besmislicu.

Doduše, na estetskim refleksivnim sudovima pokazuje se ta

teškoća što oni nikako ne mogu da se zasnivaju na pojmovima, te dakle što ne mogu da budu izvedeni ni iz kakvog principa, jer bi inače bili logički sudovi; subjektivna pak predstava o svrhovitosti nipošto ne može biti pojam neke svrhe. Ali, *odnos* prema jednome principu a priori može i mora ipak uvek da postoji kada sud polaže pravo na nužnost, a ovde i jeste reč samo o takvome sudu i mogućnosti takvog prava, dok međutim svaku kritiku uma podstiče upravo to pravo da traga za jednim, mada neodređenim principom koji leži u osnovi, i njoj i može poći za rukom da ga pronađe i da ga prizna kao takav princip koji leži u osnovi suda subjektivno i a priori, mada on nikada nije u stanju da pribavi određeni pojam o objektu.

* *

*

Isto se tako mora priznati da je teleološki sud zasnovan na jednome principu a priori i da je bez takvog principa nemoguć, mada mi svrhu prirode u takvim sudovima nalazimo jedino iskustvom i bez iskustva ne bismo mogli saznati čak ni da su takve stvari samo moguće. Teleološki sud, naime, ipak je uvek samo refleksivni sud kao i estetski sud, mada on određeni pojam o svrsi, koji uzima za osnovu mogućnosti izvesnih prirodnih tvorevina, povezuje sa predstavom objekta (što se u estetskom sudu ne događa). Takav sud se ne poduhvata da tvrdi da u ovoj objektivnoj svrhovitosti prirode (ili preko nje neko drugo biće) *postupa* u stvari *namerno,* to jest da u njoj ili u njenom uzroku misao o nekoj svrsi određuje kauzalitet, već da mi jedino po toj analogiji moramo (odnose uzroka i posledica) mehaničke zakone prirode da iskorišćavamo da bismo saznali mogućnost takvih objekata i da o njima dobijemo neki pojam koji je u stanju da onim zakonima prirode pribavi povezanost u iskustvu koje treba da se sistematski uredi.

Svaki teleološki sud upoređuje pojam jedne prirodne tvorevine po onome šta ona jeste sa onim šta ona *treba da bude.* Ovde se za osnov prosuđivanja mogućnosti takvog suda uzima pojam (o svrsi) koji mu prethodi a priori. Da na taj način zamislimo tu mogućnost na tvorevinama umetnosti, to ne pričinjava ni

najmanje teškoće. Ali, da se o jednoj tvorevini prirode zamisli da je *trebalo da* ona nešto *bude,* pa po tome šta je ona trebalo da bude prosuđivati da li ona u stvari jeste takva, to već sadrži pretpostavku jednog principa koji nije mogao da bude izveden iz iskustva (koje samo uči šta stvari jesu).

Mi neposredno saznajemo da očima možemo da gledamo, isto tako neposredno upoznajemo i spoljašnju strukturu oka koja sadrži uslove te njegove moguće upotrebe, te dakle saznajemo kauzalitet na osnovu mehaničkih zakona. Međutim, ja se mogu poslužiti takođe kamenom da bih njime nešto razbio ili da bih njime zidao itd., i te posledice mogu kao svrhe takođe povezati sa svojim uzrocima; ali ja zbog toga ne mogu reći da je taj kamen trebalo da posluži za zidanje. Samo o oku sudimo da je ono *trebalo* da bude pogodno za gledanje, i, mada figura, to jest kakvoća svih njegovih delova i njihov sklop, ocenjena samo na osnovu čistih mehaničkih prirodnih zakona, jeste za moju moć suđenja potpuno slučajna, ja ipak u toj formi oka i u tom njegovom sklopu zamišljam nužnost, po kojoj je ono moralo biti obrazovano na izvestan način, naime shodno pojmu koji prethodi tvoračkim uzrocima toga organa i bez kojeg mogućnost te prirodne tvorevine nije za mene shvatljiva ni po kojem mehaničkom prirodnom zakonu (što kod onog kamena nije slučaj).

Ovo pak trebanje (Sollen) sadrži nužnost koja se jasno razlikuje od fizičko-mehaničke nužnosti, po kojoj jedna stvar jeste moguća na osnovu čistih zakona (bez neke prethodne ideje o toj stvari) delotvornih uzroka, i isto tako ne može da se odredi čisto fizičkim (empirijskim) zakonima kao što se nužnost estetskog suda ne može da odredi psihološkim zakonima, već zahteva jedan naročiti princip a priori u moći suđenja, ukoliko je ona refleksivna, pod kojim principom stoji teleološki sud i na osnovu kojeg se taj teološki sud mora odrediti u pogledu svoga važenja i svoga ograničenja.

Dakle, svi sudovi o svrhovitosti prirode, bilo da su estetski ili teleološki, stoje pod principima a priori, i to pod takvim principima koji pripadaju moći suđenja naročito i isključivo, jer su to samo refleksivni, a ne odredbeni sudovi. Upravo zbog toga oni potpadaju pod Kritiku čistog uma (uzetu u najopštijem značenju) koja je više potrebna teleološkim sudovima o

svrhovitosti prirode, jer teleološki sudovi, prepušteni samim sebi, namamljuju um na takve zaključke koji mogu da zastupaju i ono što je nadčulno, dok estetski sudovi o svrhovitosti prirode zahtevaju izvesno naporno proučavanje, kako bi samo predupredili da se ne ograniče čak ni u pogledu svoga principa, isključivo na ono što je empirijsko, pa da time ponište svoje polaganje prava na nužno važenje za svakoga.

## Enciklopedijska introdukcija kritike moći suđenja u sistemu kritike čistoga uma

Svaki uvod neke rasprave jeste ili uvod u neko učenje koje nas interesuje ili uvod samog učenja u jedan sistem, u koji ono spada kao jedan njegov deo. Prva vrsta uvoda prethodi učenju, ova druga trebalo bi zapravo da sačinjava samo završetak dotičnog učenja, da bi mu prema osnovnim stavovima ukazala na njegovo mesto u celokupnosti onih učenja sa kojima je ono povezano zajedničkim principima. Ona prva vrsta uvoda jeste *propedevtička* introdukcija, ova druga može se zvati *enciklopedijska* introdukcija.

Propedevtički uvodi jesu obični uvodi koji kao takvi pripremaju čitaoca za učenje koje ima da se izloži, pošto se u njima navode ona prethodna znanja iz postojećih učenja ili postojećih nauka koja su potrebna da bi se čitaocu omogućio pristup tome učenju. Ako se ti uvodi usmere na to da se brižljivo odvoje principi koji su svojstveni novom učenju (domestica) od onih principa koji pripadaju nekom drugom učenju (peregrinis), onda oni služe razgraničavanju nauke, jednoj, dakle, predostrožnosti koja ne može dovoljno da se preporuči, pošto se bez nje ne može očekivati ikakva temeljitost, pre svega, u filozofskom saznanju.

Međutim, jedan enciklopedijski uvod ne pretpostavlja, recimo, neko učenje koje je srodno sa novim učenjem i koje nas za nj priprema, već ideju jednog sistema, koji se tek onim uvodom upotpunjuje. Kako takav sistem nije moguć na osnovu grabljenja i prikupljanja one raznovrsnosti, na koju se nailazi u toku istraživanja, već jedino ako smo u stanju da u potpunosti navedemo subjektivne ili objektivne izvore jedne vrste saznanja, na osnovu formalnog pojma jedne celine, koji u isto vreme sadrži

u sebi princip jedne potpune podele a priori, tada se lako može shvatiti otkuda to da su enciklopedijski uvodi, ma koliko bili korisni, ipak tako neuobičajeni.

Kako je ona moć čiji naročiti princip treba ovde pronaći i ispitati (moć suđenja) tako čudnovata da za sebe ne proizvodi apsolutno nikakvo saznanje (ni teorijsko ni praktično), i bez obzira na svoj princip a priori ipak ne doprinosi nikakav deo transcendentalnoj filozofiji kao objektivnom učenju, već samo sačinjava spojnicu drugih dveju viših moći saznanja (razuma i uma): to neka mi bude dozvoljeno da se u odredbi principa jedne takve moći, koja nije sposobna ni za kakvu doktrinu već samo za kritiku, udaljim od reda koji je inače svuda potreban, pa da unapred izložim jednu njihovu kratku enciklopedijsku introdukciju, i to ne introdukciju u sistem *nauka* čistoga uma, već introdukciju samo u kritiku svih a priori odredljivih moći duše, ukoliko te moći sačinjavaju među sobom jedan sistem u duši, pa da na taj način izmirim propedevtički uvod sa enciklopedijskim uvodom.

Introdukcija moći suđenja u sistem čistih moći saznanja pomoću pojmova zasniva se potpuno na njenom njoj svojstvenom transcendentalnom principu: da priroda u[22] specifikaciji transcendentalnih zakona razuma (principi njene mogućnosti kao prirode uopšte), to jest u raznovrsnosti svojih empirijskih zakona postupa prema[23] ideji jednoga sistema njihove podele radi mogućnosti iskustva kao empirijskog sistema. — To nam pre svega sugeriše pojam jedne objektivno slučajne, ali subjektivno (za našu moć saznanja) nužne zakonitosti, to jest pojam jedne svrhovitosti prirode, i to a priori. Mada taj princip ne odlučuje ništa u pogledu naročitih prirodnih formi, već svrhovitost tih formi mora uvek biti data empirijski, ipak sud o tim formama stiče pravo na opštost važenja i na nužnost kao čisto refleksivni sud o svrhovitosti prirode u njenoj empirijskoj zakonitosti uopšte, i to blagodareći vezi subjektivne svrhovitosti predstave, date za moć suđenja, sa onim principom a priori moći suđenja o svrsishodnosti prirode u njenoj empirijskoj zakonitosti uopšte, pa će tako estetski refleksivni sud moći da se posmatra kao sud koji se zasniva na jednome principu a priori (mada nije odredbeni sud), i moć suđenja će u tom istom sudu osetiti da je stekla pravo na neko mesto u kritici viših čistih moći saznanja.

[22] Predlog „u“ umetnut prema akad. izdanju. [23] Reč „prema“ umetnuta prema akad. izdanju.

Ali, pošto pojam svrhovitosti prirode (kao tehničke svrhovitosti koja se suštinski razlikuje od praktične svrhovitosti), ako ne treba da predstavlja pojavu onoga *što mi iz te svrhovitosti stvaramo,* mesto onoga što *ona jeste,* pošto, velim, pojam te svrhovitosti prirode jeste pojam koji je apstrahovala svaka dogmatska filozofija (teorijska kao i praktična), a koji se zasniva isključivo na onom principu moći suđenja koji prethodi empirijskim zakonima i pre svega omogućuje njihovu skladnost u jedinstvu jednoga njihovoga sistema, to se iz toga jasno može videti da od oba načina upotrebe refleksivne moći suđenja (estetskog i teleološkog) onaj sud koji prethodi svakom pojmu o objektu, te dakle estetski refleksivan sud, poseduje isključivo svoj odredbeni razlog moći suđenja, nepomešane sa nekom drugom moći saznanja, dok naprotiv teleološki sud o pojmu jedne prirodne svrhe, mada se taj pojam u samom sudu upotrebljava samo kao princip refleksivne, a ne odredbene moći suđenja, ipak se taj sud može da donese samo i jedino na osnovu veze uma sa empirijskim pojmovima. Stoga se mogućnost teleološkog suda može lako pokazati a da ne mora da mu se za osnovu postavi neki princip moći suđenja, jer se moć suđenja pridržava samo principa uma. Naprotiv, za mogućnost jednog estetskog, a ipak na jednome principu a priori zasnovanog suda čiste refleksije, to jest za mogućnost jednog suda ukusa, ako se može dokazati da taj sud ukusa stvarno ima pravo da pretenduje na opšte važenje, apsolutno je potrebna jedna Kritika moći suđenja kao moći naročitih transcendentalnih principa (slično razumu i umu) i moć suđenja jedino time stiče pravo da bude primljena u sistem čistih moći saznanja; razlog za to je što estetski sud, mada ne pretpostavlja neki pojam o svome predmetu, ipak mu pripisuje svrhovitost, i to na opšte važeći način, za šta dakle princip mora da leži u samoj moći suđenja, dok, naprotiv, teleološki sud pretpostavlja jedan pojam o objektu koji um podvodi pod princip svrhovne povezanosti, samo što moć suđenja upotrebljava taj pojam prirodne svrhe samo u refleksivnom, a ne u odredbenom sudu.

Dakle, jedino se u ukusu, i to kad je reč o predmetu prirode, otkriva moć suđenja kao moć koja ima svoj naročiti princip, i na osnovu toga s pravom zahteva mesto u opštoj kritici viših moći

saznanja, za šta ona možda nije bila smatrana sposobnom. Ali, ako je jednom data sposobnost moći suđenja da postavlja sebi principe a priori, onda je isto tako potrebno da se odredi obim te njene sposobnosti, te se radi ove potpunosti kritike zahteva da se estetska sposobnost moći suđenja, zajedno sa njenom teleološkom sposobnošću, upozna kao sposobnost koja se sadrži u istoj moći i koja se zasniva na istome principu, jer i teleološki sud o stvarima prirode pripada refleksivnoj moći suđenja (a ne odredbenoj moći suđenja) isto onako kao i estetski sud o njima.

Ali, kritika ukusa, koja se inače upotrebljava samo radi usavršavanja ili učvršćivanja ukusa, ako se obrađuje u transcendentalnom smislu, otvara — time što ispunjava jednu prazninu u sistemu naših moći saznanja, — jedan čudan izgled koji, kako mi se čini, mnogo obećava u potpunom sistemu svih duševnih moći, ukoliko su one u svojoj nameni usmerene ne samo na ono što je čulno već i na ono što je nadčulno, a da ipak ne pomeraju granično kamenje koje je jedna neumitna kritika postavila njihovoj krajnjoj upotrebi. Da bi čitalac bio u stanju da lakše pregleda povezanost narednih istraživanja, možda će mu biti od koristi da ja već ovde skiciram jedan plan te sistematske povezanosti koji bi, naravno, kao i celi ovaj uvod, bio na svome mestu tek na kraju rasprave.

Moći duše mogu sve zajedno da se svedu na ove tri:

| |
|---|
| Moć saznanja |
| Osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva |
| Moć htenja |

Ali, u osnovi upražnjavanja svih tih moći ipak će stalno ležati moć saznanja, mada ne uvek saznanje (jer jedna predstava koja pripada moći saznanja može biti takođe opažaj, čist ili empirijski, bez pojmova). Prema tome, ukoliko je reč o moći saznanja prema principima, pojavljuju se pored duševnih moći uopšte sledeće više moći:

| | | |
|---|---|---|
| Moć saznanja | | razum |
| Osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva | | moć suđenja |
| | | |
| | | |

| | |
|---|---|
| Moć htenja | um |

Pokazuje se da razum sadrži naročite principe a priori za moć saznanja, moć suđenja samo za osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva, a um samo za moć htenja. Ti formalni principi čine osnovu jedne nužnosti koja je delom objektivna delom subjektivna, a delom opet time što je subjektivna jeste u isto vreme po svome važenju objektivna, posle čega ti principi pomoću viših moći koje stoje pored njih determinišu one duševne snage koje tim višim moćima odgovaraju:

| | | |
|---|---|---|
| Moć saznanja | razum | zakonitost |
| Osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva | moć suđenja | svrhovitost |
| Moć htenja | um | svrhovitost, koja je u isto vreme zakon *(obaveznost)* |

Naposletku se navedenim osnovama a priori za mogućnosti formi pridružuje i ovi osnovi kao njihovi proizvodi:

| Moći duše | Više moći saznanja | Prinici | |
|---|---|---|---|
| Moć saznanja | razum | zakonitost | priroda |
| Osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva | moć suđenja | svrhovitost | umetnost |
| Moć htenja | um | svrhovitost, koja je u isto vreme zakon *(obaveznost)* | moral |

*Priroda,* dakle, zasniva svoju *zakonitost* na *principima a priori razuma* kao jedne *moći saznanja;* umetnost se u svojoj *svrhovitosti a priori* upravlja prema *moći suđenja* u odnosu na *osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva;* naposletku *moral* (kao proizvod slobode) stoji pod idejom jedne takve forme *svrhovitosti* koja pogoduje za opšti zakon kao jedan odredbeni razlog *uma* u pogledu *moći htenja.* Sudovi koji na taj način potiču iz onih

principa a priori koji su svojstveni svakoj osnovnoj moći saznanja jesu *teorijski, estetski i praktički.*

Tako se u odnosu duševnih moći prema prirodi i slobodi otkriva jedan sistem tih moći od kojih svaka ima svoje vlastite odredbene principe a priori, i usled toga sačinjavaju dva dela filozofije (teorijsku i praktičnu filozofiju) kao delove jednog doktrinarnog sistema. U isto se vreme otkriva jedan prelaz posredstvom moći suđenja, koja jednim naročitim principom povezuje oba ta dela, naime onaj prelaz *čulnog* supstrata teorijske filozofije ka inteligibilnom supstratu praktične filozofije koji otkriva kritiku jedne moći (moći suđenja) koja služi samo tome povezivanju, i stoga doduše nije u stanju da sama za sebe pribavi ikakvo saznanje ili da za doktrinu doprinese ikakav predlog, ali njeni sudovi pod imenom *estetskih* sudova — (čiji su principi čisto subjektivni), pošto se razlikuju od svih sudova čiji osnovni stavovi moraju biti objektivni (bilo da su oni teorijski ili praktički) i koji se nazivaju logičkim sudovima, — jesu tako čudnovati po svojoj prirodi da dovode u vezu čulne opažaje sa jednom idejom o prirodi čija se zakonitost ne može razumeti bez nekog njenog odnosa prema nekom nadčulnom supstratu; o čemu će se dokaz izvesti u samoj raspravi.

Mi kritiku ove moći s obzirom na estetske sudove nećemo zvati *estetika* (tako reći teorija o čulima), već ćemo je zvati *kritika estetske moći suđenja,* jer onaj prvi izraz po svome je značenju suviše dalekosežan, pošto bi mogao da označuje takođe čulnost opažanja koja je potrebna za teorijsko saznanje i od koje se dobij a materijal za logičke (objektivne) sudove, usled čega smo mi i odredili izraz estetika isključivo za onaj predikat koji u sudovima saznanja spada u opažaje. Međutim, nazvati jednu moć suđenja estetskom zbog toga što ona predstave jednog objekta ne dovodi u vezu sa pojmovima, pa prema tome ni sud sa saznanjem (što nipošto nije odredbena već samo refleksivna), — to nije razlog da se pribojavamo pogrešnog tumačenja; jer, što se tiče logičke moći suđenja za nju opažaji, mada su čulni (estetski), ipak moraju prethodno da se uzdignu do pojmova, da bi poslužili za saznanje objekta, što kod estetske moći suđenja nije slučaj.

## Podela kritike moći suđenja

Podela obima saznanja izvesne vrste, da bi se predstavio kao sistem, ima svoj značaj koji nije dovoljno sagledan, ali i svoje teškoće koje se isto tako često previđaju. Ako se delovi za jednu takvu celinu posmatraju već kao potpuno dati, onda se ta podela obavlja *mehanički* kao posledica jednog prostog upoređivanja i celina se pretvara u *agregat* (otprilike onako kao što postaju gradovi kada se neko tlo među naseljenicima koji se javljaju deli prema svrhama svakoga od njih, ne obazirući se na policiju). Ali, ako se može i treba ideju o nekoj celini pretpostaviti na osnovu nekog principa pre odredbe delova, onda se podela mora da obavi *naučno,* i samo na taj način celina postaje *sistem.* Ovaj se zahtev postavlja uvek kada je reč o nekom obimu saznanja a priori (koje sa svojim principima počiva na jednoj naročitoj zakonodavnoj moći suđenja), jer tada je obim upotrebe tih zakona određen a priori naročitim svojstvom te moći, a na osnovu toga je isto tako a priori određen broj delova za celinu saznanja, kao i njihov odnos prema njoj. Ali nije moguće da se izvede ikakva obrazložena podela a da se u isto vreme ne proizvede sama celina i da se prethodno ne izloži potpuno u svima njenim delovima, mada jedino prema pravilu *Kritike,* a da bi se toj celini naknadno dala sistematska forma jedne *doktrine* (ukoliko u pogledu prirode te moći saznanja tako nešto može uopšte postojati) za to se ne zahteva ništa drugo do da se sa tim povezu *iscrpnost* primene na ono što je posebno i elegancija *preciznosti.*

Da bi se pak izvela podela Kritike moći suđenja (koja moć jeste zapravo takva moć koja, iako je zasnovana na principima a priori, ipak ne može nikada da posluži kao materijal za doktrinu), treba uzeti za osnovu tu razliku što vlastite principe a priori nema odredbena, već samo refleksivna moć suđenja; što odredbena moć suđenja postupa samo *šematski* po zakonima druge moći (razuma), dok refleksivna moć suđenja postupa samo tehnički (po vlastitim zakonima), i što u osnovi tehničkog postupanja leži princip tehničke prirode, te dakle pojam svrhovitosti koja se u prirodi mora pretpostaviti a priori i koju refleksivna moć suđenja nužno pretpostavlja na osnovu svoga principa samo kao subjektivnu, to jest u odnosu na sebe, ali ona ipak nosi u sebi takođe pojam jedne *moguće* objektivne svrhovitosti, to jest pojam zakonitosti stvari u prirodi kao njenih svrha.

Jedna čisto subjektivno prosuđena svrhovitost, svrhovitost,

dakle, koja se ne zasniva ni na kakvome pojmu, niti se utoliko može zasnivati na pojmu ukoliko se prosuđuje samo subjektivno, predstavlja odnos prema osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva, a sud o toj svrhovitosti jeste *estetski* (i u isto vreme predstavlja jedini mogući način estetskog suđenja). Pošto pak estetski sud, kada to osećanje prati samo čulnu predstavu objekta, to jest njegov oset, jeste empirijski sud i zaista zahteva naročiti receptivitet, ali nikako neku naročitu moć suđenja, pošto bi osim toga, ako bi se ta moć suđenja uzela kao odredbena, mora u osnovi da leži pojam o svrsi, svrhovitost, dakle, kao objektivna ne bi smela da se prosuđuje estetski, već bi morala da se prosudi logički: to se pod estetskom moći suđenja kao naročitoj moći neće smeti da posmatra neka druga moć do *refleksivna moć suđenja,* a osećanje zadovoljstva (koje sa predstavom subjektivne svrhovitosti jeste jedno isto) ne bi smelo da se posmatra kao svojstveno osetu u nekoj empirijskoj predstavi objekta, niti kao svojstveno njegovom pojmu, te bi se, dakle, moralo posmatrati kao svojstveno refleksiji i njenoj formi (pravoj radnji moći suđenja) kojom ona stremi od empirijskih opažaja pojmovima uopšte, i kao osećanje koje je sa refleksijom spojeno po jednome principu a priori. Dakle, estetika refleksivne moći suđenja biće predmet bavljenja jednog dela Kritike te moći, kao što logika upravo te iste moći sačinjava pod imenom *teleologije* drugi deo te Kritike. Ali u obema, u estetici i teleologiji, sama se priroda posmatra kao tehnička, to jest kao svrhovita u njenim tvorevinama, jedanput subjektivno, u pogledu čistog načina predstavljanja subjekta, u drugom pak slučaju kao objektivno svrhovita u pogledu mogućnosti samog predmeta. Videćemo u narednom izlaganju: da svrhovitost forme u pojavi predstavlja lepotu i da moć prosuđivanja lepote jeste ukus. Iz toga bi pak, kako izgleda, izlazilo da bi podela *Kritike moći suđenja* na estetiku i teleologiju morala da obuhvati u sebi *učenje o ukusu* i fizičku teleologiju (prosuđivanje stvari u svetu kao prirodnih svrha).

Ali, svaka *svrhovitost,* bilo da je subjektivna ili objektivna, može da se svrsta ili u *unutrašnju* ili u *relativnu,* od kojih je unutrašnja svrhovitost zasnovana u predstavi predmeta po sebi, a relativna samo u svojoj slučajnoj *upotrebi.* Tome shodno, forma jednoga predmeta može, *prvo, već* za sebe, to jest u čistome opažanju bez pojmova za refleksivnu moć suđenja, da se posmatra kao svrhovita, i tada se subjektivna svrhovitost

pripisuje stvari i samoj prirodi, *drugo,* može objekat pri posmatranju i da nema za refleksiju ma i najmanjeg čega svrhovitoga na sebi, ali da ipak njegova predstava, primenjena na neku a priori u subjektu ležeću svrhovitost radi podsticanja jednog osećanja o njoj (recimo nadčulne namene duševnih snaga subjekta), može da zasnuje estetski sud koji takođe stoji u vezi sa jednim (doduše samo subjektivnim) principom *a priori,* ali ne kao onaj prvi sud sa nekom *svrhovitošću prirode* u pogledu subjekta, već samo sa mogućom svrhovitom *upotrebom* izvesnih čulnih opažaja u pogledu njihove forme posredstvom samo refleksivne moći suđenja. Ako, prema tome, onaj prvi sud pripisuje predmetima prirode *lepotu,* a ovaj drugi *uzvišenost,* i to oba samo pomoću estetskih (refleksivnih) sudova bez pojmova o objektu, samo s obzirom na subjektivnu svrhovitost, onda se za sud o uzvišenosti ipak ne bi morala pretpostavljati neka naročita tehnika prirode, jer pri tome je stalo samo do jedne slučajne upotrebe predstave, ne radi saznanja objekta, već radi nekog drugog osećanja, naime radi osećanja unutrašnje svrhovitosti u rasporedu duševnih moći. Pa ipak sud o uzvišenome u prirodi ne bi se mogao isključiti iz podele estetike refleksivne moći suđenja, jer i on izražava subjektivnu svrhovitost, koja se ne zasniva na nekom pojmu o objektu.

Isto tako stvar stoji sa objektivnom svrhovitošću prirode, to jest sa mogućnošću stvari kao prirodnih svrha, o čemu se sud donosi samo na osnovu pojmova o stvarima, to jest ne estetikom (u vezi sa osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva), već logikom, i zove se teleološki sud. Objektivna svrhovitost uzima se za osnovu ili unutrašnje mogućnosti objekta ili relativne mogućnosti njegovih spoljašnjih posledica. U prvome slučaju teleološki sud posmatra *savršenstvo* jedne stvari prema jednoj svrsi koja se nalazi u samoj toj stvari (pošto se raznolikosti u njoj ponašaju uzajamno jedne prema drugima kao svrhe i sredstva), a u drugome slučaju teleološki sud o jednome objektu odnosi se samo na njegovu *korisnost,* to jest na njegovu saglasnost sa nekom svrhom koja se nalazi u drugim stvarima.

Shodno tome Kritika estetske moći suđenja sadrži, prvo, *kritiku ukusa* (moći prosuđivanja lepoga), drugo, kritiku *duhovnog osećanja,* jer zasad ja tako nazivam sposobnost da se na predmetima zamisli neka uzvišenost. — Kako teleološka moć

suđenja ne povezuje svoju predstavu o svrhovitosti sa predmetom posredstvom osećanja, već pomoću pojmova, to radi razlikovanja u njoj sadržanih moći, ne samo unutrašnjih, već i relativnih (u oba pak slučaja objektivne svrhovitosti), nisu potrebna nikakva naročita naimenovanja; jer svoju refleksiju ona dovodi potpuno u vezu sa umom (ne sa osećanjem).

Još ovo treba primetiti: da tehnika u prirodi, a ne tehnika kauzaliteta čovekove moći predstavljanja, što se zove umetnost (u pravom smislu reči), jeste ta s obzirom na koju se ovde ispituje svrhovitost kao regulativan pojam moći suđenja, a ne istražuje se princip umetničke lepote ili neke umetničke savršenosti, mada se priroda, ako se posmatra kao tehnička (ili kao plastična), može nazvati u njenom postupanju tehničkom, to jest u neku ruku umetničkom, i to zbog analogije po kojoj se njen kauzalitet mora da zamisli sa kauzalitetom umetnosti. Jer stalo je do principa čisto refleksivne moći suđenja (kakav leži u osnovi svih ljudskih umetničkih tvorevina), ne do principa odredbene moći suđenja, kod koje dakle svrhovitost treba posmatrati kao *nenamernu* i koja prema tome može pripadati samo prirodi. Prosuđivanje umetničke lepote moraće potom da se posmatra kao čist zaključak iz onih istih principa koji leže u osnovi suđenja o prirodnoj lepoti.

Dakle, *Kritika* refleksivne moći suđenja u pogledu prirode sastojaće se, iz dva dela, iz Kritike *estetičke* moći prosuđivanja i iz Kritike *teleološke moći prosuđivanja* stvari u prirodi.

Prvi deo sadržaće dve knjige, od kojih će prva biti kritika *ukusa* ili kritika prosuđivanja *lepoga,* a druga će predstavljati kritiku *osećanja duha* (u čistoj refleksiji o nekom predmetu) ili kritiku prosuđivanja *uzvišenoga.*

Drugi deo sadrži isto tako dve knjige, od kojih će prva podvesti pod principe prosuđivanja stvari kao prirodnih svrha u pogledu njihove *unutrašnje mogućnosti,* a druga će podvesti pod principe sud *o njihovoj relativnoj svrhovitosti.*

Svaka od ovih knjiga sadržaće u dva odseka jednu *analitiku* i jednu *dijalektiku* moći prosuđivanja.

Analitika će težiti da u isto toliko glavnih delova izvrši, prvo, *ekspoziciju* pojma svrhovitosti prirode, a potom njegovu *dedukciju.*

# Predgovor prvom izdanju iz 1790. godine

Moć saznanja na osnovu principa *a priori* možemo nazvati *čistim umom,* a ispitivanje mogućnosti takvog saznanja i uopšte njegovih granica — kritikom čistoga uma, mada se pod tom moći razume samo um u njegovoj teorijskoj upotrebi, kao što je to učinjeno u prvome delu koje nosi taj naslov, a da se još nije htelo da se moć takvog saznanja uzme u proučavanje kao praktični um s obzirom na njegove naročite principe. Tada se kritika čistoga uma odnosi samo na našu moć koja nas osposobljava da stvari saznajemo *a priori,* te se, dakle, bavi jedino sa *moći saznanja,* isključujući osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva i moć htenja; a među moćima saznanja bavi se *razumom* s obzirom na njegove principe *a priori,* isključujući *moć suđenja* i um (kao moći koje isto tako spadaju u teorijsko saznanje), jer se u daljem toku pokazuje da, osim razuma, nijedna druga moć saznanja ne može dati konstitutivne principe saznanja *a priori.* Kritika, dakle, koja sve moći skupa razmatra prema onom udelu na koji bi se svaka od ostalih moći pozvala da bi pokazala da poseduje takva čista saznanja koja potiču iz vlastitoga korena, ta kritika, velim, ne zadržava ništa drugo do samo ono što razum propisuje *a priori* kao zakon za prirodu kao spoj pojava (čija je forma isto tako data *a priori);* sve pak ostale čiste pojmove ona stavlja među ideje, koje su za našu teorijsku moć saznanja prekomerne, ali pri tom ipak nisu nekorisne ili suvišne, već služe kao regulativni principi: delom da bi obuzdale razum u njegovim zabrinjavajuće preteranim zahtevima, kao da je on (pošto je u stanju da *a priori* pokaže uslove mogućnosti svih stvari koje može da sazna) time obuhvatio u ove granice i mogućnost svih stvari uopšte, a delom da bi sam razum u njegovom posmatranju prirode rukovodile shodno jednom principu potpunosti, mada on tu potpunost ne može da postigne nikada, i da time unapređuju krajnju svrhu svega saznanja.

Dakle *razum,* koji ima svoju vlastitu oblast, i to u *moći saznanja,* ukoliko on sadrži konstitutivne principe saznanja *a priori,* razum, velim, bio je zapravo taj kome je kritika čistoga uma, koja se uopšte tako naziva, trebalo da vrati jedini siguran posed, nasuprot svima ostalim njegovim suparnicima. Isto je tako

*umu,* koji sadrži konstitutivne principe *a priori* samo i jedino u pogledu *moći htenja,* dodeljen njegov posed u kritici praktičnoga uma.

Da li pak *moć suđenja,* koja u nizu naših moći saznanja sačinjava srednji član između razuma i uma, poseduje takođe zasebne principe *a priori;* da li su ti njeni principi konstitutivni ili su samo regulativni (te dakle ne pokazuju nikakvu vlastitu oblast), i da li ta moć suđenja daje osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva, kao srednjem članu između moći saznanja i sposobnosti htenja, pravilo *a priori* (isto onako kao što razum propisuje *a priori* zakone moći saznanja, a um sposobnosti htenja): to su pitanja kojima se bavi ova *Kritika moći suđenja.*

Kritika čistoga uma, to jest kritika naše moći da sudimo na osnovu principa *a priori,* bila bi nepotpuna kada kao naročiti njen deo ne bi bila obrađena kritika moći suđenja koja za sebe kao moć saznanja takođe polaže pravo na to, premda njeni principi ne smeju da sačinjavaju u sistemu čiste filozofije neki naročiti deo između teorijske i praktične filozofije, već se u slučaju potrebe mogu zgodnom prilikom priključiti jednome od ta dva dela čiste filozofije. Jer, ako jedan takav sistem treba jednom da se ostvari pod opštim imenom metafizike (što je potpuno moguće i za upotrebu uma u svakome pogledu vrlo važno), onda je kritika morala prethodno da prouči tlo za tu zgradu do one dubine na kojoj se nalazi osnova sposobnosti za one principe koji su nezavisni od iskustva, kako ta zgrada ne bi utonula nekim svojim delom, što bi neizbežno povuklo za sobom rušenje njene celine.

Ali, iz prirode moći suđenja (čija je pravilna upotreba tako nužna i opšte potrebna da se usled toga pod imenom zdravoga razuma podrazumeva samo i jedino ta moć suđenja) lako se može izvesti zaključak da je sa naročitim teškoćama povezano iznalaženje nekojeg njenog principa (jer neki princip *a priori* ona mora da sadrži u sebi, pošto se inače kao naročita moć saznanja ne bi mogla podvrći čak ni najobičnijoj kritici), ali se taj njen princip ipak ne sme da izvede iz pojmova *a priori,* jer ti pojmovi pripadaju razumu, a moć suđenja odnosi se samo na njihovu primenu. Dakle, sama moć suđenja mora da pokaže neki pojam kojim se zapravo ne saznaje nikakva stvar, već koji služi samo njoj samoj kao pravilo, ali ne kao neko objektivno pravilo, kojem ona može da prilagodi svoj sud, jer bi zbog toga opet bila

potrebna neka druga moć suđenja da bi se moglo odlučiti da li taj sud predstavlja slučaj toga pravila ili ne.

Ova zbunjenost pak zbog principa (bilo da je to objektivan ili subjektivan princip) nalazi se poglavito u onim prosuđivanjima što se nazivaju estetičkim, koja se odnose na ono što je lepo i na ono što je uzvišeno u prirodi ili umetnosti. Pa ipak, kritičko ispitivanje jednoga principa moći suđenja u njima predstavlja najvažniju stvar svake kritike te moći. Jer mada te ocene same za sebe ne doprinose apsolutno ništa saznanju stvari, one ipak pripadaju jedino moći saznanja i pokazuju neku neposrednu vezu te moći sa osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva shodno nekom principu *a priori,* ne mešajući taj princip sa onim što može predstavljati odredbeni osnov moći htenja, jer ta moć htenja nalazi svoje principe *a priori* u pojmovima uma. — A što se tiče logičkog prosuđivanja prirode, onde gde iskustvo postavlja neku takvu zakonitost o stvarima za čije razumevanje ili objašnjenje nije više dovoljan opšti razumski pojam o onome što je čulno i gde moć suđenja može da uzme iz same sebe jedan princip veze stvari u prirodi sa onim natčulnim koje se ne može saznati, i taj princip mora da upotrebi radi saznanja prirode samo s obzirom na samu sebe, tu zaista radi *saznanja* bića u svetu može i mora da se primeni neki takav princip *a priori,* i on u isto vreme otvara perspektive koje su korisne za praktičan um. Ali taj princip nema sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva nikakve neposredne veze, koja predstavlja upravo ono što je zagonetno u principu moći suđenja, i što za tu moć čini nužnim jedan naročit odsek u Kritici, jer se logičko prosuđivanje na osnovu pojmova (iz kojih se nikada ne može izvesti neki neposredni zaključak koji se odnosi na osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva) svakako moglo dodati teorijskom delu filozofije zajedno sa izvesnim njenim kritičkim ograničenjem.

Pošto se ispitivanje ukusa kao estetske moći suđenja ovde ne vrši radi vaspitanja i kulture ukusa (jer će kultura ukusa ići, kako do sada tako i ubuduće, svojim tokom, i bez ikakvih takvih istraživanja), već jedino u transcendentalnome smeru, to će se ono, s obzirom na nedostatnost one svrhe, kao što sebi laskam,, prosuđivati takođe sa blagonaklonošću. A što se tiče njegovog transcendentalnog smera, on mora biti pripravan za najstrože proveravanje. Ali i tu velika teškoća rešavanja jednoga problema,

koji je priroda tako zamrsila, može da posluži, kako se nadam, kao izvinjenje zbog nekih neotklonjivih nejasnosti u njegovome rešenju, samo ako je jasno dokazano da je princip pravilno naznačen; pod pretpostavkom da način izvođenja fenomena moći suđenja iz toga principa ne poseduje svu onu jasnost koja se s pravom može zahtevati drugde, naime kada je reč o saznanju u pojmovima, a koju sam, kako verujem, postigao takođe u drugom delu ovoga dela.

Ovim, dakle, završavam svoj celokupni kritički posao. Smesta ću pristupiti doktrini, da bih od moga sve većeg starenja oteo ono vreme koje je za taj cilj još donekle povoljno. Razume se samo po sebi da u doktrini ne postoji za moć suđenja nikakav naročiti odeljak, jer što se nje tiče, kritika služi mesto teorije. Naprotiv, prema podeli filozofije na teorijsku i praktičnu i prema podeli čiste filozofije na isto takve delove, onaj kritički posao rešiće metafizika prirode i metafizika morala.

# Uvod

## O podeli filozofije

Kada se filozofija, ukoliko sadrži principe umnoga saznanja stvari pomoću pojmova (a ne samo, kao logika, principe forme mišljenja uopšte, bez obzira na razliku objekata) podeli, kao što se to obično čini, na *teorijsku* i *praktičnu* filozofiju, onda se postupa sasvim pravilno. Ali tada i pojmovi, koji principima toga umnoga saznanja doznačavaju njihov objekat moraju da budu specifično različni, jer inače oni ne bi ovlašćivali ni na kakvu podelu, koja uvek pretpostavlja izvesno protivstavljanje principa umnoga saznanja koje pripada različnim delovima jedne nauke.

Međutim, postoje samo dve različite vrste pojmova koji dopuštaju isto toliko različitih principa mogućnosti svojih predmeta: naime, *pojmovi prirode* i *pojam slobode.* Pošto pak pojmovi prirode omogućuju izvesno *teorijsko* saznanje na osnovu principa *a priori,* a pojam slobode nosi sa sobom, u pogledu tih principa, već u svome pojmu samo jedan negativni princip (princip prostog protivstavljanja), dok za određivanje volje postavlja proširujuće osnovne stavove, koji se zbog toga nazivaju praktičnim: to se filozofija s pravom deli na dva, u pogledu principa, potpuno različita dela, na teorijsku filozofiju kao *filozofiju prirode* i na praktičnu filozofiju kao *filozofiju morala* (jer tako se na osnovu pojma slobode naziva praktično zakonodavstvo uma). Ali, do sada je vladala velika zloupotreba ovih izraza, nastala radi podele različitih principa, pa u vezi s tim i radi podele filozofije: time što se praktičnost na osnovu pojmova prirode poistovetila sa praktičnošću na osnovu pojma slobode, i tako se pod istim nazivima teorijske i praktične filozofije vršila podela, kojom u stvari (pošto su oba dela mogla imati iste principe) ništa nije bilo podeljeno.

Volja, kao moć htenja predstavlja naime jedan od različitih uzroka u svetu, ona, dakle, predstavlja onaj uzrok koji dejstvuje na osnovu pojmova; i sve što se zamišlja kao moguće (ili kao

nužno) na osnovu neke volje naziva se praktično mogućim (ili nužnim): za razliku od fizičke mogućnosti ili nužnosti neke posledice zbog koje se uzrok ne odlučuje na uzrokovanje na osnovu pojmova (već, kao kod mrtve materije, na osnovu mehanizma ili, kao kod životinja, na osnovu instinkta). — Ovde pak u pogledu onoga što je praktično, ostaje neodređeno: da li je pojam, koji uzrokovanju volje postavlja pravilo, pojam prirode ili pojam slobode.

Ali, ova poslednja razlika jeste suštinska. Jer, ako je pojam koji određuje uzrokovanje pojam prirode, onda su principi *tehničko-praktični;* ako je pak to pojam slobode, onda su ti principi *moralno-praktični:* i pošto je u podeli nauke o umu stalo potpuno do one različitosti predmeta, za čije su saznanje potrebni različiti principi, to će oni prvi principi spadati u teorijsku filozofiju (kao teoriju o prirodi), dok će oni drugi principi sačinjavati samo i jedino drugi deo, naime praktičnu filozofiju (kao teoriju morala).

Sva tehničko-praktična pravila (to jest pravila veštine i umešnosti uopšte, ili takođe pravila mudrosti kao veštine uticanja na ljude i njihovu volju), ukoliko se njihovi principi zasnivaju na pojmovima, moraju se ubrajati u teorijsku filozofiju samo kao korolarije. Jer, ta tehničko-praktična pravila odnose se samo na mogućnost stvari shodno pojmovima prirode, za što su potrebna ne samo sredstva koja se zbog toga moraju naći u prirodi već i sama volja (kao moć htenja, dakle kao prirodna moć), ukoliko nju determinišu prirodne pobude shodno onim pravilima. Pa ipak takva praktična pravila ne znače zakone (kao što su recimo fizički zakoni), već samo propise: i to zbog toga što volja ne stoji samo pod pojmom prirode već i pod pojmom slobode, u odnosu prema kojem se njeni principi zovu zakoni i sa svojim zaključcima sačinjavaju jedino drugi deo filozofije, naime njen praktični deo.

Dakle, kao što rešavanje problema čiste geometrije ne spada u neki njen naročiti deo, ili kao što zemljomerstvo, za razliku od čiste geometrije, ne zaslužuje ime praktične geometrije kao nekog drugog dela geometrije uopšte, tako se, pa još i manje, mehanička ili hemijska veština eksperimenata ili posmatranja sme smatrati za neki praktični deo teorije o prirodi; naposletku, isto tako ne smeju se ubrajati u praktičnu filozofiju domaćinstvo, poljoprivreda, politička ekonomija, veština ophođenja, propisi dijalektike, ni opšta teorija o blaženstvu, pa čak ni obuzdavanje

sklonosti i savlađivanje afekata radi blaženstva, ili štaviše da ove poslednje veštine smeju sačinjavati drugi deo filozofije uopšte; pošto ove veštine sve skupa sadrže samo pravila umešnosti, koja su prema tome samo tehničko-praktična, da bi bile u stanju da izvrše izvesno dejstvo koje je moguće prema prirodnim pojmovima i uzrocima i posledicama, koji su, pošto pripadaju teorijskoj filozofiji, potčinjeni onim propisima kao čistim korolarijima iz prirodne nauke, te dakle ne mogu zahtevati nikakvo mesto u nekoj naročitoj filozofiji, nazvanoj praktičnom. Naprotiv, moralno-praktični propisi, koji se potpuno zasnivaju na pojmu slobode, uz apsolutno isključenje onih odredbenih razloga koji potiču iz prirode, sačinjavaju sasvim naročitu vrstu propisa: ti moralno-praktični propisi nazivaju se zakonima u apsolutnom smislu isto onako kao i ona pravila kojima se priroda pokorava, ali za razliku od ovih prirodnih zakona, koji se zasnivaju na čulnim uslovima, oni imaju osnov u jednom natčulnom principu, te pored teorijskog dela filozofije zahtevaju isključivo za sebe jedan drugi njen deo pod imenom praktične filozofije.

Iz ovoga se vidi da jedan skup praktičnih propisa, koje postavlja filozofija, ne sačinjava naročiti deo filozofije pored njenog teorijskog dela zato što su to praktični propisi, jer oni bi to mogli biti čak i kada bi njihovi principi bili uzeti potpuno iz teorijskog saznanja prirode (kao tehničko-praktična pravila), već zato što njihov princip nije pozajmljen od pojma prirode, koji je uvek čulno uslovljen, te, dakle, počiva na onome što je natčulno, što jedino pojam slobode čini saznatljivim pomoću formalnih zakona, te su oni dakle moralno-praktični, to jest ne predstavljaju samo propise i pravila u ovom ili onom pogledu, već predstavljaju zakone bez prethodnog obaziranja na svrhe i namere.

## O području filozofije uopšte

Dokle pojmovi *a priori* nalaze svoju primenu, dotle doseže upotreba naše moći shodno principima, a sa njom filozofija.

Ali spoj svih predmeta sa kojima se pojmovi a priori dovode u vezu da bi se, ako je moguće, proizvelo neko saznanje o njima,

može se za tu svrhu podeliti prema različnoj dovoljnosti ili nedovoljnosti naših moći.

Pojmovi, ukoliko se dovode u vezu sa predmetima, bez obzira na to da li je neko saznanje o njima moguće ili ne, imaju svoju oblast koja se određuje samo prema odnosu koji njihov objekat uopšte ima prema našoj moći saznanja. — Onaj deo te oblasti, na kojem je saznanje za nas moguće, predstavlja jedno tlo *(territorium)* za te naše pojmove i za onu moć saznanja koja je radi toga potrebna. Onaj deo toga tla na kojem su ti pojmovi zakonodavni predstavlja područje *(ditio)* tih pojmova i onih moći saznanja koja njima pripadaju. Iskustveni pojmovi imaju, dakle, zaista svoje tlo u prirodi kao spoju svih čulnih predmeta, ali nemaju nikakvog područja (već imaju samo svoje boravište, *domicilium):* kako se oni zaista proizvode zakonski, ali nisu zakonodavni, to su pravila koja se zasnivaju na njima empirijska, dakle slučajna.

Sva naša moć saznanja poseduje dva područja, područje pojmova prirode i područje pojma slobode; jer i jednim i drugim pojmovima ona je *a priori* zakonodavna. Filozofija se sada takođe, shodno tome, deli na teorijsku i na praktičnu filozofiju. Ali tlo na kojem se njeno područje izgrađuje i njeno zakonodavstvo *sprovodi* jeste ipak stalno samo zbir predmeta svega mogućeg iskustva, ukoliko se ti predmeti shvataju samo i jedino kao proste pojave; jer bez toga se ne bi, u odnosu na njih, moglo zamisliti nikakvo zakonodavstvo razuma.

Zakonodavstvo pomoću pojmova prirode obavlja razum i ono je teorijsko. Zakonodavstvo pomoću pojma slobode sprovodi um, i ono je čisto praktično. Um može biti zakonodavan samo i jedino u oblasti prakse; što se tiče teorijskog saznanja (prirode), um (kao poznavalac zakona, za koje ima da zahvali razumu) može samo iz datih zakona da pomoću zaključivanja izvodi zaključke koji ipak stalno zastaju samo kod prirode. Obrnuto pak, ako su pravila praktična, um zbog toga nije odmah *zakonodavan,* jer ta pravila mogu biti takođe tehničko-praktična.

Prema tome, razum i um imaju na jednom i istom tlu iskustva dva različita zakonodavstva, pri čemu nijedno od njih ne sme nanositi štetu onom drugom zakonodavstvu. Jer, kao što pojam prirode nema uticaja na zakonodavstvo zasnovano na pojmu

slobode, isto tako ni pojam slobode ne narušava zakonodavstvo prirode. — Da se bar bez protivrečnosti može zamisliti da u istome subjektu postoje zajedno oba zakonodavstva i obe moći koje su za njih potrebne, to je dokazala *Kritika čistoga uma* time što je u primedbama protivu te mogućnosti otkrila dijalektički privid.

Međutim, što ova dva područja, koja se doduše ne ograničavaju u svome zakonodavstvu, ali ipak to neprekidno čine u svojim dejstvima u čulnome svetu, ne sačinjavaju *jedno područje,* to dolazi otuda što pojam prirode može doista da predstavlja svoje predmete u opažanju, ali ne kao stvari same po sebi, već kao proste pojave, dok tome nasuprot pojam slobode može u svom objektu zaista da predstavi neku stvar samu po sebi, ali ne u opažanju. Prema tome, nijedan od ta dva pojma nije u stanju da pribavi neko teorijsko saznanje o svom objektu (pa čak ni o misaonom subjektu) kao stvari po sebi koja bi predstavljala ono što je natčulno, čija se ideja, doduše, mora postaviti kao osnova mogućnosti svih onih predmeta iskustva, ali se ona sama nikada ne može uzdići ni proširiti u neko saznanje.

Prema tome, postoji jedno bezgranično ali za našu čitavu moć saznanja takođe nepristupačno polje, naime polje onoga što je natčulno, u kojem mi ne nalazimo nikakvo tlo za sebe, dakle na kojem ne možemo posedovati ni za pojmove razuma ni za pojmove uma neko područje radi teorijskog saznanja; jedno polje koje mi, zaista, ne samo zbog teorijske već i zbog praktične upotrebe uma moramo zaposesti idejama, ali idejama kojima mi, u vezi sa zakonima koji imaju osnov u pojmu slobode, možemo pribaviti samo i jedino praktični realitet, čime se, sledstveno, naše teorijsko saznanje ni najmanje ne proširuje do onoga što je natčulno.

Mada je između oblasti pojma prirode, kao onoga što je čulno, i oblasti pojma slobode, kao onoga što je natčulno, utvrđena jedna nepregledna provalija, tako da nije moguć nikakav prelaz iz oblasti čulnoga u oblast natčulnoga (dakle posredstvom teorijske upotrebe uma), isto onako kao da su to dva različita sveta od kojih svet prirode ne može imati nikakvog uticaja na svet slobode: ipak je *potrebno* da svet slobode ima nekog uticaja na svet prirode, naime pojam slobode treba da u čulnome svetu ostvari svrhu koja je postavljena na osnovu njegovih zakona; i,

prema tome, mora da postoji mogućnost da se priroda takođe zamisli tako da se bar zakonitost njene forme podudara sa mogućnošću onih svrha koje u njoj treba ostvariti shodno zakonima slobode. — Dakle, ipak mora da postoji neki takav osnov *jedinstva* onoga što je natčulno, a što leži u osnovi prirode, sa onim što pojam slobode praktično sadrži, čiji pojam, mada ni teorijski ni praktično ne dospeva ni do kakvog saznanja toga natčulnoga, dakle ne poseduje nikakvo naročito područje, ali ipak omogućuje prelaženje od načina mišljenja prema principima čulnoga sveta na način mišljenja prema principima slobode.

## O kritici moći suđenja kao sredstvu povezivanja oba dela filozofije u jednu celinu

Kritika moći saznanja s obzirom na ono šta one mogu da izvrše *a priori* nema zapravo nikakvog područja u pogledu objekata: jer ona ne predstavlja nikakvu doktrinu, već ima samo da ispita kako stvar stoji s našim moćima, naime, da li je i kako na osnovu njih moguća neka doktrina. Polje te kritike obuhvata sve preterane zahteve tih moći saznanja, da bi ih postavila u granice njihove zakonitosti. Ono pak što ne može da uđe u podelu filozofije, to ipak može, kao neki glavni deo, da uđe u kritiku čiste moći saznanja uopšte, ako, naime, sadrži principe koji za sebe nisu sposobni ni za teorijsku ni za praktičnu upotrebu.

Pojmovi prirode koji sadrže osnov svega teorijskog saznanja *a priori* zasnivali su se na zakonodavstvu razuma. — Pojam slobode, koji sadrži osnov svih čulno neuslovljenih praktičnih propisa *a priori,* zasnivao se na zakonodavstvu uma. Dakle, osim toga što se obe moći mogu u pogledu forme da primene na principe, ma kakvog porekla da su ti principi, svaka od njih ima sem toga još u pogledu sadržine svoje vlastito zakonodavstvo iznad kojeg ne postoji nikakvo drugo zakonodavstvo *(a priori),* i koje usled toga opravdava podelu filozofije na teorijsku i praktičnu filozofiju.

Ali, u familiji viših moći saznanja ipak postoji još jedan srednji član između razuma i uma. Taj srednji član jeste *moć suđenja,* o kojoj imamo razlog da po analogiji naslućujemo da bi

ona isto tako mogla sadržati u sebi iako ne neko vlastito zakonodavstvo, ipak neki svoj vlastiti princip traganja za zakonima, svakako neki čisto subjektivan princip, koji, mada mu ne bi pripadala nikakva oblast predmeta kao neko njegovo područje, ipak može imati neko tlo i neko svojstvo toga tla, za koje bi mogao važiti upravo samo taj princip.

Ali, uz to dolazi (sudeći po analogiji) još jedan nov razlog da se moć suđenja dovede u vezu sa jednim drugim nizom naših moći predstavljanja, a koja veza jeste, kako izgleda, od još većeg značaja nego veza srodnosti sa familijom moći saznanja. Jer, sve duševne moći ili sposobnosti mogu se svesti na tri moći: *moć saznanja, osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva i moć htenja*[24*] Što se tiče moći saznanja, za nju je zakonodavan jedino razum, ako se ona (kao što i mora da bude, ako je posmatramo za sebe, ne mešajući je sa moći htenja) kao moć svakog *teorijskog saznanja* dovede u vezu sa prirodom, s obzirom na koju (kao pojavu) za nas jedino postoji mogućnost da pomoću pojmova prirode *a priori,* koji su zapravo čisti pojmovi razuma, postavljamo zakone. — Što se tiče moći htenja, kao jedne više moći u odnosu na pojam slobode, zakonodavan *a priori* jeste samo um (u kojem se jedino nalazi taj pojam slobode). — Između moći saznanja pak i moći htenja nalazi se osećanje zadovoljstva, isto onako kao što se između razuma i uma nalazi moć suđenja. Može se, dakle, bar privremeno naslućivati da moć suđenja za sebe isto tako sadrži neki princip *a priori,* i da će ona, pošto su sa moći htenja nužno povezani zadovoljstva ili nezadovoljstva (bilo da oni, kao kod niže moći, prethode njenome principu ili da, kao kod više moći, proističu iz njenog određenja na osnovu moralnog zakona), isto tako ostvariti neki prelaz od čiste moći saznanja to jest iz oblasti pojmova prirode u oblast pojma slobode, kao što u logičkoj primeni omogućuje prelaz od razuma ka umu.

24* Ako imamo razlog za pretpostavku da pojmovi koji se upotrebljavaju kao empirijski principi stoje u nekome srodstvu sa čistom moći saznanja *a priori*, onda je korisno da zbog te njihove veze pokušamo dati neku transcendentalnu definiciju o njima: naime, da ih definišemo pomoću čistih kategorija, ukoliko jedino već te čiste kategorije dovoljno označavaju razliku koja postoji između datoga pojma i ostalih pojmova. U tome ćemo ići za primerom matematičara koji ostavlja empirijske datosti svoga problema neodređene i samo njihov odnos u čistoj sintezi toga problema podvodi pod pojmove čiste aritmetike, čime uopštava njihovo rešenje. — Zbog jednog sličnog postupka (*Kritika praktičnog uma*. Predgovor) meni je zamereno, pa je osuđena definicija moći htenja kao sposobnost da čovek pomoću svojih predstava

može *biti uzrok ostvarenja predmeta tih predstava*: pošto bi ipak puste želje predstavljale takođe htenja za koja svaki zna da jedino pomoću njih nije u stanju da proizvede njihov objekat. — Međutim, to dokazuje samo i jedino da u čoveku postoje i žudnje, usled kojih se on nalazi u protivrečnosti sa samim sobom: time što jedino svojom predstavom dejstvuje radi proizvođenja objekta, od čega ipak ne može da očekuje nikakav uspeh, jer je svestan da njegove mehaničke sile (ako nepsiho loške sile mogu tako da nazovem), koje bi morale biti određene onom njegovom predstavom da bi proizvele (naime posredno) objekat, ili nisu pristupačne ili se štaviše odnose na nešto što je nemoguće, na primer da učine da se ono što se desilo nije desilo (*O mihi praeteritos, etc.*[1] ), ili da se u nestrpljivom čekanju može uništiti ono međuvreme koje čoveka odvaja od trenutka koji priželjkuje. — Mada smo mi u takvim fantastičnim željama svesni da su naše predstave nedovoljne (ili štaviše da su nesposobne) da budu uzroci svojih predmeta: ipak se njihov odnos kao uzroka, dakle predstava njihovog kauzaliteta sadrži u svakoj *želji* i naročito se može videti kada ta želja predstavlja neki afekat, naime čežnju. Jer time što čine da se srce širi i vene, iscrpljujući na taj način snage te fantastične želje, dokazuju da predstave često naprežu naše snage, ali čine da duševnost, s obzirom na nemogućnost, stalno ponovo tone i postaje opet iznurena. Čak molitve za otklanjanje velikih i (koliko se uviđa) neizbežnih zala, i poneka sredstva prazno verja, koja se upotrebljavaju radi postizanja izvesnih ciljeva koji se na prirodan način ne mogu postići, dokazuju da postoji kauzalna veza između predstava i njihovih objekata, koju čak ni svest o njenoj nedovoljnosti za postizanje toga efekta nije u stanju da spreči u stremljenju ka njemu. Zašto je, međutim, u našu prirodu usađena sklonost za želje čije smo neosnovanosti svesni — to je jedno antropološko-teleološko pitanje. Čini mi se: kada se ne bismo odlučivali na primenu svojih snaga pre nego proverimo da li su te naše snage dovoljne za proizvođenje nekog objekta, onda bi one velikim delom ostale neiskorišćene. Jer mi obično upoznajemo svoje sile pre svega samo tako što ih stavljamo na probu. Ovo zavaravanje pustim željama jeste, prema tome, samo posledica jednoga srećnog poretka u našoj prirodi. [1] „O kad bi mi (Jupiter ipak vratio) protekle (godine). — Prev

Mada se, dakle, filozofija može podeliti samo na dva glavna dela, na teorijsku i praktičnu filozofiju; mada bi se sve što bismo želeli da kažemo o vlastitim principima moći suđenja moralo u filozofiji uvrstiti u njen teorijski deo, to jest u saznanje uma na osnovu pojmova prirode, ipak se kritika čistoga uma, koja sve to mora da raspravi radi mogućnosti svoga sistema a pre pokušaja njenog ostvarenja, sastoji iz tri dela: iz kritike čistoga razuma, kritike čiste moći suđenja i kritike čistoga uma, a te se moći nazivaju čistim zbog toga jer su *a priori* zakonodavne.

## O moći suđenja kao moći koja je a priori zakonodavna

Moć suđenja uopšte predstavlja onu moć koja nas osposobljava da zamislimo ono što je posebno kao nešto što se sadrži pod onim što je opšte. Ako je dato ono što je opšte (pravilo, princip, zakon), onda moć suđenja koja supsumira ono što je posebno pod ono što je opšte (čak i kada ona kao transcendentalna moć suđenja navodi *a priori* one uslove pod kojima se jedino može supsumirati pod ono što je opšte) jeste *odredbena.* Ali, ako je dato samo ono što je posebno, za koje moć suđenja treba da nađe ono što je opšte, onda je ona samo *refleksivna.*

Odredbena moć suđenja pod opštim transcendentalnim zakonima koje postavlja razum jeste samo moć koja supsumira; za nju je zakon naznačen *a priori,* te njoj nije potrebno da sama za sebe misli na neki zakon, kako bi bila u stanju da ono što je posebno u prirodi podredi onome što je opšte. — Ali, postoje tako raznovrsne forme u prirodi, tako reći mnoge modifikacije opštih transcendentalnih pojmova prirode, koje na osnovu onih zakona koje čisti razum postavlja *a priori,* pošto se oni odnose samo uopšte na mogućnost prirode (kao predmeta čula), ostaju neodređene, tako da zbog toga ipak moraju postojati takođe zakoni, koji doduše kao empirijski mogu prema *našem* razumskom uviđanju biti slučajni, ali koji se ipak, ako treba da znače zakone (kao što to i zahteva pojam prirode) moraju, na osnovu jednoga, mada nama nepoznatog, principa jedinstva onoga što je raznovrsno posmatrati kao nužni. — Refleksivnoj moći suđenja, koja je obavezna da se uzdiže od onoga što je u prirodi posebno ka onome što je opšte, potreban je, prema tome, jedan princip koji ona ne može dobiti od iskustva, pošto taj princip treba da obrazloži upravo jedinstvo svih empirijskih principa među isto tako empirijskim ali višim principima, te, dakle, da obrazloži mogućnost njihovog uzajamnog sistematskog podređivanja. Takav jedan transcendentalni princip, dakle, refleksivna moć suđenja može da postavi sebi kao zakon jedino ona sama, a ne može ga dobiti odnekud drugde (jer bi inače predstavljala odredbenu moć suđenja), niti ga može propisati prirodi: jer se refleksija o zakonima prirode upravlja prema prirodi, a priroda se ne upravlja prema onim uslovima prema kojima težimo da o njoj dobijemo jedan pojam koji je u pogledu tih uslova sasvim slučajan.

Taj pak princip može da bude samo i jedino ovaj: kako opšti prirodni zakoni imaju svoj osnov u našem razumu, koji ih propisuje prirodi (mada samo prema opštem pojmu o njoj kao prirodi), to se posebni empirijski zakoni, s obzirom na ono što su u njima opšti prirodni zakoni koji imaju svoj osnov u našem razumu ostavili neodređeno, moraju posmatrati prema takvom jednom jedinstvu, kao da ih je isto tako postavio neki razum (mada ne naš) radi naših moći saznanja, kako bi se omogućio neki sistem iskustva prema naročitim prirodnim zakonima. To ne znači kao da bi se na taj način stvarno morao pretpostaviti neki takav razum (jer ta ideja služi kao princip jedino refleksivnoj moći suđenja, i to radi reflektiranja, ne radi određivanja); već ta moć time postavlja neki zakon jedino sebi, a ne prirodi.

Kako pak pojam jednog objekta, ukoliko taj pojam sadrži u isto vreme osnov stvarnosti toga objekta, znači *svrhu,* a podudarnost jedne stvari sa onim svojstvom stvari, koje je moguće jedino na osnovu svrha, znači *svrhovitost* forme te stvari: to princip moći suđenja predstavlja, u pogledu forme stvari prirode među empirijskim zakonima uopšte, *svrhovitost prirode* u njenoj raznovrsnosti. To znači da se na osnovu ovoga pojma priroda zamišlja tako kao da neki razum sadrži osnov jedinstva raznovrsnosti njenih empirijskih zakona.

Prema tome, svrhovitost prirode predstavlja jedan naročiti pojam *a priori,* koji svoje poreklo vodi jedino iz refleksivne moći suđenja. Jer se proizvodima prirode ne može da pripiše tako nešto kao što je veza njihove prirode sa svrhama, već se onaj pojam *a priori* može upotrebiti samo da bi se o prirodi reflektiralo s obzirom na onu povezanost pojava u njoj koja je data na osnovu empirijskih zakona. Taj se pojam takođe potpuno razlikuje od praktične svrhovitosti (ljudske veštine ili takođe morala), mada se zamišlja po nekoj analogiji sa njom.

## Princip formalne svrhovitosti prirode predstavlja transcendentalan princip moći suđenja

Transcendentalan princip jeste onaj princip kojim se zamišlja opšti uslov *a priori* pod kojim jedino stvari mogu postati objekti našeg saznanja uopšte. Nasuprot tome jedan se princip zove metafizički, ako predstavlja uslov *a priori* pod kojim se jedino a priori mogu dalje odrediti objekti, čiji pojam mora da bude dat empirijski. Tako princip saznanja tela kao supstancija i kao promenljivih supstancija jeste transcendentalan, ako se njime tvrdi da njihova promena mora imati neki uzrok; međutim, taj je princip metafizički, ako se njime tvrdi da njihova promena mora da ima neki *spoljašan* uzrok: jer u prvom slučaju telo se sme zamisliti samo pomoću ontoloških predikata (čistih pojmova razuma), na primer kao supstancija, da bi se stav saznao *a priori;* u drugome pak slučaju tome se stavu mora postaviti kao osnov empirijski pojam jednoga tela (kao neke pokretne stvari u prostoru), ali tada se može potpuno *a priori* uvideti da telu pripada onaj poslednji predikat (predikat kretanja jedino pomoću spoljašnjih uzroka). — Tako je, kao što ću odmah pokazati, princip svrhovitosti prirode (u raznovrsnosti njenih empirijskih zakona) transcendentalan princip. Jer pojam o objektima, ukoliko se oni zamišljaju kao objekti koji stoje pod tim pojmom, predstavlja samo čisti pojam o predmetima mogućeg empirijskog saznanja uopšte, te ne sadrži ništa empirijsko. Tome nasuprot, princip praktične svrhovitosti, koji mora da se zamisli u ideji *određivanja* neke slobodne *volje,* predstavljao bi jedan metafizički princip: jer ipak pojam neke moći htenja kao neke volje mora da bude dat empirijski (on ne spada u transcendentalne principe). Ali ipak oba principa nisu empirijska, već predstavljaju principe *a priori:* jer radi povezivanja predikata sa empirijskim pojmom subjekta u njihovim sudovima nije potrebno nikakvo dalje iskustvo, već se to povezivanje može uvideti potpuno *a priori.*

Da pojam svake svrhovitosti u prirodi spada u transcendentalne principe može se dovoljno uvideti na osnovu onih maksima moći suđenja koje se postavljaju *a priori* kao osnova proučavanja prirode i, koje se ipak odnose samo i jedino na mogućnosti iskustva, te dakle na mogućnost saznanja prirode, ali ne samo kao prirode uopšte već kao prirode koja je uređena nekom raznovrsnošću posebnih zakona. — Kao sentence metafizičke mudrosti te se maksime, prilikom nekih pravila čija se nužnost ne može dokazati na osnovu pojmova, javljaju u toku nauke dosta često, ali samo razbacano. „Priroda ide najkraćim

putem (lex parsimoniae): ali ona ne čini skokove ni u nizu svojih promena ni u spajanju specifično različitih formi *(lex continui in natura);* ipak njena velika raznovrsnost koju poseduje u empirijskim zakonima predstavlja jedinstvo među malim brojem principa (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)“, i tome slično.

Ali ako neko misli da pokaže poreklo tih načela, pa pokuša da ga nađe na psihološkome putu, onda je to potpuno protivno njihovome smislu. Jer ti osnovni stavovi ne kazuju nam šta se događa, to jest po kom se pravilu stvarno upravljaju naše moći saznanja i kako se sudi, već kako treba da se sudi; i tu se ta logička objektivna nužnost ne pokazuje, ako su principi samo empirijski. Prema tome, svrhovitost prirode za naše moći saznanja i za njihovu upotrebu, koja se očigledno iz njih pokazuje, predstavlja jedan transcendentalni princip sudova, te je, dakle, za nju isto tako potrebna neka transcendentalna dedukcija, posredstvom koje se u izvorima saznanja mora *a priori* da potraži razlog zašto je potrebno da se tako sudi.

Mi, naime, nalazimo u osnovima mogućnosti svakoga iskustva, naravno, pre svega nešto što je nužno, naime opšte zakone, bez kojih se priroda uopšte (kao predmet čula) ne može zamisliti; i ti se opšti zakoni zasnivaju na kategorijama, primenjenim na formalne uslove svakog za nas mogućeg opažaja, ukoliko je on isto tako dat *a priori.* Pod ovim zakonima pak moć suđenja je odredbena; jer ona nema posla osim da supsumira pod date zakone. Razum, na primer, tvrdi: svaka promena ima svoj uzrok (opšti zakon prirode); transcendentalna pak moć suđenja nema nikakva druga posla osim da navede uslov supsumcije pod postavljeni pojam *a priori:* i taj uslov jeste sukcesija odredaba jedne iste stvari. Što se pak tiče prirode uopšte (kao predmeta mogućeg iskustva), za nju se onaj zakon saznaje kao apsolutno nužan. — Međutim, predmeti empirijskoga saznanja određeni su, izvan onog formalnog vremenskog uslova, još na nekoliko različitih načina, ili, ukoliko je moguće da se *a priori* sudi, mogu se na više različitih načina odrediti, tako da specifično različite prirode, pored onoga što im je kao pripadnicima prirode zajedničko, mogu predstavljati uzroke na beskrajno različite načine; i svaki od tih načina mora (shodno pojmu uzroka uopšte) da ima svoje pravilo, koje predstavlja zakon, dakle sadrži u sebi

nužnost, mada mi prema osobenosti i ograničenosti naših moći saznanja tu nužnost nikako ne uviđamo. Mi dakle moramo da zamislimo u prirodi, s obzirom na njene čisto empirijske zakone, mogućnost beskrajno raznovrsnih empirijskih zakona, koji su ipak za naše uviđanje slučajni *(a priori* se ne mogu saznati); i s obzirom na njih mi ocenjujemo kao slučajno prirodno jedinstvo, zasnovano na empirijskim zakonima, i mogućnost jedinstva iskustva (kao sistema zasnovanog na empirijskim zakonima). Ali, pošto se ipak takvo jedinstvo mora nužno pretpostaviti i usvojiti, jer inače ne bi postojala nikakva opšta povezanost empirijskih saznanja u jednu celinu iskustva, budući da opšti prirodni zakoni zaista sugerišu takvu povezanost među stvarima u pogledu njihovoga roda, kao među prirodnim stvarima uopšte, ali ne specifično, kao među osobenim prirodnim bićima: ta moć suđenja mora radi svoje vlastite upotrebe da pretpostavi kao princip *a priori* da ipak ono što je u posebnim (empirijskim) prirodnim zakonima za naše ljudsko saznanje slučajno, sadrži neko takvo zakonsko jedinstvo u povezivanju njihove raznovrsnosti u neko po sebi moguće iskustvo koje je, doduše, za nas nedokučivo, ali ga ipak možemo zamisliti. Prema tome, pošto se zakonito jedinstvo u nekoj povezanosti, — koje mi doduše saznajemo kao nešto što odgovara nekoj nužnoj svrsi (nekoj potrebi razuma) ali istovremeno kao po sebi slučajno, — zamišlja kao svrhovitost objekta (ovde kao svrhovitost prirode): to moć suđenja, koja je u pogledu stvari što se nalaze pod mogućim empirijskim zakonima (koje još treba pronaći) samo refleksivna, mora da zamisli prirodu u pogledu tih empirijskih zakona kao da je za našu moć saznanja podešena prema nekom *principu svrhovitosti,* koji se potom izražava u gornjim maksimama moći suđenja. Taj transcedentalni pojam svrhovitosti prirode nije ni pojam prirode ni pojam slobode, jer on ne pridaje objektu (prirode) apsolutno ništa, već predstavlja jedini način na koji mi, što se tiče potpunog jedinstva iskustva, moramo da postupamo u razmišljanju o predmetima prirode, usled čega je on jedan subjektivni princip (maksima) moći suđenja; i zbog toga se mi, kada naiđemo na neko takvo sistematsko jedinstvo među čisto empirijskim zakonima, obrađujemo (zapravo se oslobađamo jedne potrebe) isto onako kao da to predstavlja neki srećan slučaj koji nam u našem stremljenju ide naruku: mada smo morali nužno pretpostaviti da neko takvo jedinstvo postoji, a da ipak nismo bili u stanju da ga

saznamo i dokažemo.

Da bismo se uverili u tačnost ove dedukcije datoga pojma i u nužnost da se on usvoji kao transcendentalni princip saznanja, treba samo pomisliti na težinu ovoga zadatka koji se *a priori* nalazi u našem razumu, naime: da se iz datih opažaja prirode, koja svakako sadrži beskonačnu raznovrsnost empirijskih zakona, proizvede povezano iskustvo. Doduše, razum *a priori* poseduje opšte zakone prirode, bez kojih priroda apsolutno ne bi mogla biti predmet iskustva: ali, osim toga, razumu je ipak potreban još neki red prirode u njenim posebnim pravilima za koja on može znati samo empirijski i koja su s obzirom na nj slučajna. Ta pravila, bez kojih uopšte ne bi bio moguć nikakav napredak od opšte analogije mogućega iskustva ka posebnoj analogiji, razum mora da zamisli kao zakone (to jest kao nužna pravila): jer inače ta pravila ne bi sačinjavala nikakav red u prirodi, premda razum ne saznaje njihovu nužnost, niti bi je ikada mogao uvideti. Prema tome, iako u odnosu na te iste objekte razum ne može da odluči ništa *a priori,* on ipak mora postaviti, da bi istraživao te vajne empirijske zakone, neki princip *a priori* koji glasi: da je na osnovu tih empirijskih zakona moguć u prirodi neki red koji se može saznati, taj princip, velim, razum mora da postavi za osnovu svake refleksije o prirodi, i takav princip izražavaju sledeći stavovi: da u prirodi postoji podređivanje rodova i vrsta koje je za nas shvatljivo; da se rodovi opet približuju jedni drugima shodno nekom zajedničkom principu, čime je moguć prelaz od jednog roda na drugi, i usled toga na viši rod; da, pošto se našem razumu čini u početku neizbežno da zbog specifične razlike dejstava u prirodi mora pretpostaviti isto toliko različitih vrsta kauzaliteta, ipak te vrste možda stoje pod manjim brojem principa, čijim se istraživanjem moramo baviti, itd. Tu podudarnost između prirode i naše moći saznanja pretpostavlja moć suđenja *a priori* zbog svoje refleksije o prirodi shodno njenim empirijskim zakonima, dok je razum u isto vreme priznaje kao objektivno slučajnu, i samo moć suđenja pripisuje prirodi tu podudarnost kao transcendentalnu svrhovitost (s obzirom na moć saznanja subjekta): jer, bez pretpostavke te transcendentalne svrhovitosti mi ne bismo imali nikakvog reda u prirodi zasnovanog na empirijskim zakonima, te dakle nikakvog uputstva da se s tim empirijskim zakonima napravi neko iskustvo u odnosu na svu njegovu različnost i njegovo istraživanje.

Jer, zaista se može zamisliti da bi, bez obzira na svu onu jednolikost stvari u prirodi, shodno opštim zakonima, bez koje uopšte ne bi postojala forma nekog iskustvenog saznanja, ipak specifična raznolikost empirijskih zakona u prirodi, zajedno sa njihovim dejstvom, mogla biti tako velika da bi za naš razum bilo nemoguće da u prirodi otkrije neki shvatljivi poredak, da njene tvorevine podeli na rodove i vrste, kako bi principe objašnjenja i razumevanja jedne tvorevine upotrebio takođe radi objašnjenja i shvatanja druge tvorevine, i proizveo jedno skladno povezano iskustvo iz jednog materijala koji je za nas tako zamršen (zapravo samo beskonačno raznolik, nesaobrazan sa našom moći shvatanja).

Moć suđenja, dakle, ima takođe u sebi, ali samo u subjektivnom smislu, za mogućnost prirode, jedan princip *a priori* na osnovu kojeg propisuje ne prirodi (kao autonomiji), već samoj sebi (kao heautonomiji) jedan zakon radi refleksije o prirodi, i taj bi se zakon mogao (s obzirom na njene empirijske zakone) nazvati *zakon specifikacije* prirode, koji zakon ona ne saznaje u prirodi *a priori,* već ga zbog nekog reda u njoj, koji naš razum može da sazna, pretpostavlja u onoj podeli koju ona vrši među svojim opštim zakonima kada pod njih hoće da podvede neku raznovrsnost posebnih zakona. Prema tome, kada se kaže: priroda specificira svoje opšte zakone shodno principu svrhovitosti zbog naše moći saznanja, to jest radi saglasnosti sa ljudskim razumom u njegovome radu na tome da za onu posebnost koju mu pruža opažanje nađe ono što je opšte, i da za ono što je različito (za svaku speciju doduše ono što je opšte) ponovo nađe vezu u jedinstvu principa: onda se time prirodi ne propisuje neki zakon niti se putem posmatranja od nje saznaje neki zakon (mada se onaj princip može potvrditi posmatranjem). Jer to nije neki princip odredbene moći suđenja, već samo princip refleksivne moći suđenja; samo se želi da se empirijskim zakonima prirode apsolutno mora tragati shodno onome principu i prema maksimama koje se na njemu zasnivaju, a priroda može prema svojim opštim zakonima biti uređena kako bilo, jer mi sa upotrebom našega razuma možemo u iskustvu napredovati i sticati saznanja samo i jedino ukoliko taj princip važi.

# O vezi osećanja zadovoljstva sa pojmom svrhovitosti prirode

Spomenuti sklad prirode u raznovrsnosti njenih posebnih zakona i naše potrebe da za njih pronađemo opšte principe, mora, shodno celokupnom našem saznanju, da se oceni kao slučajan, ali pri svemu tome ipak kao neophodan za naš razum, te dakle kao svrhovitost na osnovu koje se priroda podudara sa našom namerom, ali koja je usmerena samo na saznanje. — Opšti zakoni razuma, koji u isto vreme predstavljaju zakone prirode, jesu za prirodu isto tako nužni (mada su ponikli iz spontaniteta) kao i zakoni kretanja materije; i stvaranje tih opštih zakona razuma ne pretpostavlja nikakav smer u pogledu naših moći saznanja, jer mi tek na osnovu njih zadobijamo neki pojam o tome šta saznanje stvari (prirode) znači, te oni nužno pripadaju prirodi kao objektu našega saznanja uopšte. Ali, što poredak u prirodi, zasnovan na njenim posebnim zakonima, i pored sve bar moguće raznovrsnosti i različnosti koje prevazilaze našu moć shvatanja ipak stvarno odgovara toj našoj moći shvatanja, to je, ukoliko smo u stanju da uvidimo, nešto slučajno; i iznalaženje tih posebnih zakona prirode predstavlja takav posao razuma koji se namerno izvodi radi neke njegove nužne svrhe, naime da bi u njih unela jedinstvo principa: koju svrhu potom moć suđenja mora da pripiše prirodi, Jer razum nije u stanju da joj o tome propiše ma kakav zakon.

Postizanje svake svrhe vezano je sa osećanjem zadovoljstva; i ako je uslov toga postizanja neka predstava *a priori,* kao što je ovde princip za refleksivnu moć suđenja uopšte, onda je osećanje zadovoljstva takođe determinisano nekim razlogom *a priori,* i, sem toga, kao osećanje koje ima vrednosti za svakoga: i to samo blagodareći vezi objekta sa moći saznanja, mada se tu pojam svrhovitosti ni najmanje ne obazire na moć htenja, te se, dakle, potpuno razlikuje od svake praktične svrhovitosti prirode.

U stvari, dok mi ne nalazimo, niti čak možemo naći u sebi ni najmanji uticaj na osećanje zadovoljstva od podudaranja opažaj a sa onim zakonima koji imaju osnov u opštim pojmovima prirode (u kategorijama), jer razum nenamerno postupa sa njima nužno, shodno svojoj prirodi, dotle, s druge strane, otkrivena sjedinjivost

dva ili većeg broja empirijskih heterogenih zakona pod jednim principom, koji ih obuhvata, predstavlja uzrok vrlo primetnog zadovoljstva, štaviše, često uzrok divljenja, čak takvog divljenja koje ne prestaje, mada smo sa njegovim predmetom već dovoljno upoznati. Doduše, mi ne osećamo više nikakvo primetno zadovoljstvo u shvatljivosti prirode i njenome jedinstvu u podeli na rodove i vrste na osnovu čega su jedino mogući oni empirijski pojmovi pomoću kojih saznajemo prirodu shodno njenim posebnim zakonima: ali to je zadovoljstvo sigurno postojalo u svoje vreme, i samo zato što ni najobičnije iskustvo ne bi bez njega bilo moguće, ono se postepeno mešalo sa čistim saznanjem, te više nije naročito padalo u oči. — Prema tome, potrebno je nešto što u prosuđivanju prirode skreće pažnju na njenu podešenost za naš razum, neko studiranje usmereno na to da se njeni raznorodni zakoni, ako je moguće, podvedu pod više, mada još uvek empirijske zakone, da bismo, ako ono uspe, osetili zadovoljstvo u toj njenoj podešenosti za našu moć saznanja, koju inače shvatamo samo kao slučajnu. Naprotiv, nama bi bila apsolutno neprijatna svaka predstava o prirodi kojom bi nam se unapred reklo da bismo pri najmanjem proučavanju izvan najobičnijeg iskustva naišli na takvu heterogenost njenih zakona koja bi našem razumu onemogućavala da ujedinjuje njene posebne zakone pod opšte empirijske zakone: jer to protivreči principu subjektivno-svrhovite specifikacije prirode na njene rodove, i našoj refleksivnoj moći suđenja u odnosu na tu specifikaciju.

Pa ipak je ova pretpostavka moći suđenja vrlo neodređena u tome dokle treba da se proteže ona idealna podešenost prirode za našu moć saznanja, pa da mi, kada nam se kaže da svako dublje i obimnije poznavanje prirode putem posmatranja mora najzad da naiđe na takvu raznovrsnost zakona koju nikakav ljudski razum nije u stanju da svede na jedan princip, — pa da mi, velim, i sa tim budemo zadovoljni, mada nam je prijatnije da slušamo kada nam drugi ulivaju nadu, da bismo mi, ukoliko bismo bolje poznavali prirodu u njenoj unutrašnjosti, ili ukoliko bismo bili u stanju da je upoređujemo sa drugim članovima koji su nam za sada nepoznati, da bismo mi, velim, našli da je ona u svojim principima utoliko jednostavnija i, pored prividne heterogenosti svojih empirijskih zakona, utoliko skladnija ukoliko bi naše iskustvo dalje napredovalo. Jer zapovest je naše moći suđenja da

postupamo prema principu podešenosti prirode prema našoj moći saznanja dokle god taj princip doseže, a da ne odlučujemo (pošto moć suđenja koja nam to pravilo postavlja nije nikakva odredbena moć suđenja) o tome da li taj princip igde ima svoje granice ili ne, jer mi, doduše, možemo da odredimo granice u pogledu racionalne upotrebe naših moći saznanja, ali u empirijskoj oblasti nije moguća nikakva odredba granice.

## O estetičkoj predstavi svrhovitosti prirode

Ono što je na predstavi jednoga objekta čisto subjektivno, to jest ono što sačinjava njenu vezu sa subjektom, ne sa predmetom, jeste njeno estetsko svojstvo; međutim, ono na njoj što služi određivanju predmeta (radi saznanja), ili što se toga radi može upotrebiti predstavlja njenu logičku vrednost. Obe se ove veze javljaju zajedno u saznanju svakoga predmeta čula. U čulnoj predstavi stvari izvan mene kvalitet prostora, u kojem ih mi opažamo, jeste ono što je čisto subjektivno na mojoj predstavi o njima (usled čega ostaje neodlučno šta oni mogu biti kao objekti po sebi), zbog koje se veze predmettime takođe zamišlja samo kao pojava; ali prostor je pri svemu tome, bez obzira na njegov čisto subjektivan kvalitet, ipak jedan deo saznanja stvari kao pojava. *Oset* (ovde spoljašnji) izražava upravo isto tako samo ono što je subjektivno na našoj predstavi o stvarima izvan nas, ali što je zapravo ono što je materijalno (ono što je realno) na njima (preko kojega biva dato nešto egzistentno) isto onako kao što prostor izražava čistu formu *a priori* mogućnosti njihovog opažanja; pa ipak se oset takođe upotrebljava radi saznanja objekata izvan nas.

Međutim, ono subjektivno na jednoj predstavi, *što apsolutno ne može da postane deo saznanja,* predstavljaju *zadovoljstvo* ili *nezadovoljstvo,* koji su sa tom predstavom povezani; jer na osnovu tog zadovoljstva ili nezadovoljstva ja ne saznajem ništa na predmetu predstave, mada oni doista mogu biti posledica nekog saznanja. Ali ni svrhovitost jedne stvari, ukoliko se zamišlja u opažaju, nije takođe nikakvo svojstvo samog objekta (jer se takvo svojstvo ne može da opaža), premda se na tu svrhovitost može zaključiti na osnovu saznanja stvari. Prema tome, ona svrhovitost

koja prethodi saznanju nekog objekta, koja se, štaviše, ne želeći da njegovu predstavu upotrebi radi saznanja, ipak sa njom neposredno povezuje, jeste ono subjektivno na toj predstavi što apsolutno ne može postati nikakav deo saznanja. Dakle, predmet se tada naziva svrhovitim samo zbog toga jer je njegova predstava neposredno povezana sa osećanjem zadovoljstva, a sama ta predstava jeste estetska predstava svrhovitosti. — Samo se postavlja pitanje da li uopšte postoji neka takva predstava svrhovitosti.

Ako je zadovoljstvo spojeno sa čistim shvatanjem *(apprehensio)* forme jednoga predmeta opažanja bez njenog povezivanja sa pojmom radi nekog određenog saznanja, onda se time predstava ne dovodi u vezu sa objektom, već jedino sa subjektom; i to zadovoljstvo može da izrazi samo i jedino podešenost predmeta prema onim moćima saznanja koja učestvuju u refleksivnoj moći suđenja i ukoliko se one u njoj nalaze, dakle ono može da izražava samo neku subjektivnu formalnu svrhovitost objekta. Jer, to shvatanje formi u uobrazilji nikada se ne može izvršiti, a da ih refleksivna moć suđenja nije, čak nenamerno, upotrebila bar sa svojom moći povezivanja opažanja sa pojmovima. Ako se u tome upoređivanju uobrazilja (kao moć opažanja *a priori)* dovede pomoću neke date predstave nenamerno u saglasnost sa razumom (kao moći pojmova), pa se time izazove neko osećanje zadovoljstva, onda se u tome slučaju predmet mora smatrati kao svrhovit za refleksivnu moć suđenja. Svaki takav sud jeste estetski sud o svrhovitosti objekta koji se ne zasniva ni na kojem datom pojmu o predmetu, niti stvara neki pojam o njemu. Onaj predmet čija se forma (ne ono što je u njegovoj predstavi materijalno, kao što je oset) u čistoj refleksiji o njoj prosuđuje (ne smerajući na neki pojam koji o njemu treba da se zadobije) kao uzrok zadovoljstva u predstavi jednog takvog objekta: to zadovoljstvo se takođe prosuđuje kao nužno povezano sa njegovom predstavom, dakle kao nužno povezano sa njom ne samo za subjekat koji tu formu shvata, već za svakoga ko uopšte sudi. Tada se za taj predmet kaže da je lep; a ona moć koja nas osposobljava da na osnovu takvog zadovoljstva donosimo sudove (dakle takođe sudove koji poseduju opšte važenje) zove se ukus. Jer, pošto se za refleksiju uopšte uzrok zadovoljstva stavlja samo u formu predmeta, dakle ni u kakav oset predmeta, pa čak i bez veze sa nekim pojmom koji bi sadržavao ma kakvu svrhu, to se

jedino zakonitost u empirijskoj upotrebi moći suđenja uopšte (u jedinstvu uobrazilje sa razumom) u subjektu podudara sa predstavom objekta u refleksiji, čiji uslovi *a priori* imaju opšte važenje; i pošto je podudaranje predmeta sa moćima subjekta slučajno, to ono proizvodi predstavu o nekoj njegovoj svrhovitosti u pogledu subjektovih moći saznanja.

Tu sada imamo zadovoljstvo za koje, isto tako kao i za ma koje zadovoljstvo ili nezadovoljstvo koje nema svog uzroka u pojmu slobode (to jest u prethodnoj odluci više moći htenja na osnovu čistoga uma nikada ne možemo uvideti na osnovu pojmova da je nužno povezano sa predstavom nekog predmeta, već se uvek mota saznati pomoću reflektiranog opažanja da je sa tom predstavom spojeno, usled čega nije u stanju da objavi ikakvu objektivnu nužnost niti da polaže pravo na važenje *a priori,* kao što to ne može da čini ni bilo kakav empirijski sud. Ali, sud ukusa, kao i svaki drugi empirijski sud, polaže takođe pravo samo na to da važi za svakoga, što je, bez obzira na njegovu unutrašnju slučajnost, uvek moguće. Ono što je čudno i što odstupa od onoga što je obično sastoji se jedino u ovome: nije to neki empirijski pojam, već osećanje zadovoljstva (dakle ni u kom slučaju neki pojam) koje se ipak sudom ukusa zahteva od svakoga i koje treba da se spoji sa njegovom predstavom, i to isto onako kao da to osećanje predstavlja neki predikat koji je povezan sa saznanjem objekta.

Svaki pojedinačni iskustveni sud nekoga čoveka, na primer onoga ko u jednom gorskom kristalu primeti neku pokretnu kap vode, taj s pravom zahteva da svaki drugi čovek taj sud isto tako mora da prizna, jer je on taj sud doneo shodno opštim uslovima odredbene moći suđenja na osnovu zakona svakog mogućeg iskustva uopšte. Isto tako s pravom polaže pravo na svačije odobravanje onaj ko u čistoj refleksiji o formi jednoga predmeta, bez obzira na neki pojam, oseća zadovoljstvo, mada je taj sud empirijski i predstavlja jedan pojedinačni sud, jer se uzrok toga zadovoljstva nalazi u opštem, mada subjektivnom uslovu reflektirajućih sudova, naime u svrhovitoj podudarnosti jednoga predmeta (bilo da je reč o produktu prirode ili o nekoj umetničkoj tvorevini) sa međusobnim odnosom onih moći saznanja koje su potrebne za svako empirijsko saznanje (uobrazilje i razuma). Prema tome, zadovoljstvo u sudu ukusa je

zaista zavisno od neke empirijske predstave i *a priori* se ne može povezati ni sa kakvim pojmom (ne može se *a priori* odrediti da li će jedan predmet odgovarati ukusu ili mu neće odgovarati, sa njim mora da se izvrši proba) ; ali ipak zadovoljstvo predstavlja odredbeni osnov toga suda samo time što smo svesni toga da se ono zasniva samo na refleksiji i opštim, premda samo subjektivnim, uslovima njegove podudarnosti sa saznanjem onih objekata uopšte za koje je forma objekta svrhovita.

To je razlog sa kojeg su sudovi ukusa u pogledu svoje mogućnosti takođe podvrgnuti kritici, pošto ta njihova mogućnost pretpostavlja neki princip *a priori,* premda taj princip niti predstavlja neki princip saznanja za razum niti je neki praktični princip za volju, te dakle nije apsolutno *a priori* odredben.

Međutim, prijemčivost za zadovoljstvo koje potiče iz refleksije o formama stvari (kako stvari prirode tako i tvorevina umetnosti) ne označuje samo, shodno pojmu objekta prirode, neku svrhovitost objekta u odnosu prema refleksivnoj moći suđenja, već takođe, obrnuto, shodno pojmu slobode, neku svrhovitost subjekta u pogledu predmeta prema njihovoj formi, čak prema njihovoj amorfnosti; i usled toga se dešava ovo: da se estetski sud ne samo kao sud ukusa odnosi na ono što je lepo, već se kao sud koji je ponikao iz duhovnog osećanja odnosi takođe na ono što je *uzvišeno,* te se tako kritika estetske moći suđenja mora raspasti na dva glavna dela koji odgovaraju tim sudovima.

## O logičkoj predstavi svrhovitosti prirode

Svrhovitost se može zamisliti na jednom predmetu koji je dat u iskustvu na ova dva načina: ili iz nekog čistog subjektivnog razloga kao podudarnost forme toga predmeta — u njegovom *shvatanju* (apprehensio) pre svakog pojma — sa moćima saznanja da bi se opažaj ujedinio sa pojmovima u neko saznanje uopšte; ili iz nekog objektivnog razloga kao podudarnost njegove forme sa mogućnošću same stvari, shodno nekom pojmu o njemu koji prethodi i sadrži osnov te njegove forme. S obzirom na prvu vrstu svrhovitosti, videli smo da se predstava o njoj zasniva na neposrednom zadovoljstvu u formi predmeta u čistoj refleksiji o

njoj. Predstava o svrhovitosti one druge vrste, pošto ona formu objekta ne dovodi u vezu sa moćima saznanja subjekta u njenom shvatanju, već sa jednim određenim shvatanjem predmeta pod jednim datim pojmom, nema posla sa osećanjem zadovoljstva u stvarima, već u njihovom prosuđivanju ima posla sa razumom. Ako je dat pojam nekog predmeta, onda se posao moći suđenja sastoji u njegovoj upotrebi radi saznanja u prikazivanju (exhibitio), to jest u tome da se pored pojma stavi jedan odgovarajući opažaj: bilo da to čini naša uobrazilja, kao u umetnosti, kada realizujemo jedan unapred shvaćeni pojam o nekom predmetu koji za nas predstavlja svrhu, ili priroda u svojoj tehnici (kao kod organizovanih tela), kada joj mi podmećemo svoj pojam o svrsi radi prosuđivanja njenog proizvoda, u kojem se slučaju ne predstavlja samo *svrhovitost* prirode u formi stvari, već se taj njen proizvod zamišlja kao *svrha prirode.* — Premda naš pojam o nekoj subjektivnoj svrhovitosti prirode u njenim formama ne predstavlja prema empirijskim zakonima apsolutno nikakav pojam o objektu, već samo jedan princip moći suđenja da sebi pribavi pojmove u toj prevelikoj raznovrsnosti prirode (radi mogućnosti orijentacije u njoj): ipak joj mi time pripisujemo tako reći neko obaziranje na našu moć saznanja analogno nekoj svrsi; i tako možemo da posmatramo *lepotu prirode* kao *prikazivanje* pojma formalne (čisto subjektivne) svrhovitosti, a *svrhe u prirodi* kao prikazivanje pojma realne (objektivne) svrhovitosti, od kojih svrhovitosti jednu prosuđujemo ukusom (estetski, posredstvom osećanja zadovoljstva), a drugu razumom i umom (logički, prema pojmovima).

Na tome se zasniva podela *Kritike moći suđenja* na kritiku *estetske* moći suđenja i na kritiku *teleološke* moći suđenja, pošto se pod estetskom moći suđenja podrazumeva sposobnost da prosuđujemo formalnu svrhovitost (koja se inače naziva takođe subjektivnom) pomoću osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva, a pod teleološkom moći suđenja podrazumeva se sposobnost da prosuđujemo realnu (objektivnu) svrhovitost prirode pomoću razuma i uma.

Onaj deo *Kritike moći suđenja* koji sadrži estetsku moć suđenja pripada njoj suštinski, jer jedino ta estetska moć suđenja sadrži jedan princip koji moć suđenja uzima potpuno *a priori* za osnovu svoje refleksije o prirodi, naime princip jedne formalne

svrhovitosti prirode u pogledu njenih posebnih (empirijskih) zakona za našu moć saznanja, bez kojih razum ne bi bio u stanju da se u njoj snađe; umesto toga se ne može navesti apsolutno nikakav razlog *a priori* da moraju postojati objektivne svrhe prirode, to jest stvari koje su moguće samo kao svrhe prirode, pa čak se ni mogućnost toga ne vidi jasno iz pojma prirode kao predmeta iskustva uopšte i posebno, već da samo moć suđenja sadrži pravilo, ne posedujući uz to još neki princip *a priori,* da bi u datim slučajevima (izvesnih tvorevina) radi uma upotrebila pojam svrha, pošto je onaj transcendentalni princip već pripremio razum da pojam svrhe (bar u pogledu forme) primenjuje na prirodu.

Međutim, na osnovu transcendentalnog osnovnog stava, po kojem svaku svrhovitost prirode treba zamisliti u subjektivnom odnosu prema našoj moći saznanja, na formi jedne stvari kao princip jednog njenog prosuđivanja, na osnovu toga transcendentalnog osnovnog stava, velim, ostaje potpuno neodređeno gde i u kojim slučajevima treba da započnem prosuđivanje kao prosuđivanje jedne tvorevine na osnovu nekog principa svrhovitosti, a ne, tome nasuprot, samo na osnovu opštih prirodnih zakona, pa prepušta *estetskoj* moći suđenja da u ukusu utvrdi podešenost te tvorevine (u odnosu na njenu formu) prema našoj moći saznanja (ukoliko ta estetska moć suđenja ne odlučuje na osnovu podudarnosti sa pojmovima već na osnovu osećanja). Nasuprot tome, teleološki primenjena moć suđenja tačno označava one uslove pod kojima treba da se nešto prosudi (na primer neko organizovano telo) na osnovu ideje neke svrhe prirode; međutim, ona nije u stanju da navede neki osnovni stav koji potiče iz pojma prirode kao predmeta iskustva i koji bi nas ovlašćivao da prirodi pripišemo *a priori* neku vezu sa svrhama, pa samo neodređeno tako nešto možemo pretpostaviti na takvim tvorevinama na osnovu iskustva. Tome je uzrok to što se moraju steći mnoga specijalna iskustva i posmatrati sa gledišta jedinstva njihovog principa, kako bismo bili u stanju da bar empirijski saznamo neku objektivnu svrhovitost na nekom određenom predmetu. — Prema tome, estetska moć suđenja predstavlja jednu naročitu moć koja nas osposobljava da stvari prosuđujemo na osnovu jednog pravila ali ne prema pojmovima. Teleološka moć suđenja nije nikakva posebna moć, već predstavlja samo refleksivnu moć suđenja uopšte, ukoliko ona postupa, kao uopšte

u teorijskom saznanju, shodno pojmovima, a u pogledu izvesnih predmeta prirode shodno naročitim principima, naime shodno principima jedne čisto refleksivne moći suđenja, ne shodno principima one moći suđenja koja određuje objekte, koja, dakle, po svojoj primeni spada u teorijski deo filozofije, i koja zbog naročitih principa, koji nisu odredbeni, kao što to mora da bude u svakoj doktrini, mora takođe da sačinjava jedan naročiti deo kritike; dok estetska moć suđenja ništa ne doprinosi saznanju svojih predmeta, te prema tome mora da se uvrsti *samo* u kritiku subjekta koji sudi i kritiku njegovih moći saznanja, ukoliko su te njegove moći saznanja sposobne za principe *a priori,* pa ma koja se upotreba od tih principa činila (teorijska ili praktična), i ta kritika subjekta koji sudi i njegovih moći saznanja, ukoliko su one sposobne za principe *a priori,* jeste propedevtika svake filozofije.

## O vezi zakonodavstva razuma i uma na osnovu moći suđenja

Kada je u pitanju priroda kao objekat čula, za nju razum donosi *a priori* zakone radi teorijskog saznanja o njoj u mogućem iskustvu. Kad je u pitanju sloboda i njen vlastiti kauzalitet kao ono što je natčulno u subjektu, za njih um donosi *a priori* zakone radi bezuslovno-praktičnog saznanja. Oblast pojma prirode, koja stoji pod jednim od tih zakonodavstava, i oblast pojma slobode, koja stoji pod onim drugim od njih, potpuno su zaštićene ogromnom provalijom koja odvaja pojave i ono što je natčulno od svakog uzajamnog uticaja koji bi one za sebe (svaka prema svojim osnovnim zakonima) mogle vršiti jedna na drugu. Pojam slobode ne određuje ništa u pogledu teorijskog saznanja prirode; pojam prirode upravo isto tako ne određuje ništa u pogledu praktičnih zakona slobode, i utoliko ne postoji mogućnost da se izgradi neki most koji vodi iz jedne od tih oblasti u onu drugu oblast. — Ali, mada se odredbeni razlozi kauzaliteta na osnovu pojma slobode (i praktičnog pravila koje pojam slobode sadrži) ne nalazi u prirodi, te ono što je čulno nije u stanju da odredi ono što je u subjektu natčulno, ipak je to u obrnutom smislu (doduše ne u pogledu saznanja prirode, ali ipak u pogledu posledica iz

pojma slobode za prirodu) moguće i već se nalazi u pojmu kauzaliteta putem slobode, čije *dejstvo* treba da se obavi u svetu shodno tim njenim formalnim zakonima, premda reč *uzrok,* upotrebljena o onome što je natčulno, znači samo da kauzalitet stvari u prirodi za neku posledicu treba odrediti prema njihovim vlastitim prirodnim zakonima, ali ipak u isto vreme saglasno sa formalnim principom zakona uma, čija se mogućnost, doduše, ne može uvideti, ali se može dovoljno opovrgnuti zamerka o nekoj pretpostavljenoj protivurečnosti koja bi se pronašla u toj mogućnosti.[25] — Delovanje prema pojmu slobode predstavlja krajnju svrhu, koja (ili njena pojava u čulnome svetu) treba da egzistira, zbog čega se uslov njene mogućnosti pretpostavlja u prirodi (subjekta kao čulnog bića, naime kao čoveka). Ono što ovu *a priori* pretpostavlja bez obzira na praksu, tj. moć suđenja, daje nam u pojmu svrhovitosti prirode onaj posrednički pojam između pojava priroda i pojma slobode koji omogućuje prelaz od čiste teorijske zakonitosti ka čistoj praktičnoj zakonitosti, to jest od zakonitosti na osnovu pojmova prirode ka krajnjoj svrsi zasnovanoj na pojmu slobode, jer se time saznaje mogućnost krajnje svrhe koja se može ostvariti jedino u prirodi i uz saglasnost njenih zakona.

25 Jedna od raznih tobožnjih protivurečnosti koje se nalaze u toj potpunoj razlici između prirodnog kauzaliteta i kauzaliteta putem slobode ogleda se u ovoj zamerci koja se protivu nje čini: kad govorim o *smetnjama* koje priroda pričinjava kauzalitetu, izvedenom na osnovu zakona slobode (na osnovu moralnih zakona), ili kad govorim o tome da priroda ide *naruku* tome kauzalitetu slobode, onda ipak priznajem da postoji uticaj prirode na ovaj kauzalitet slobode. Ali ako se samo hoće da razume ono što je rečeno, onda se vrlo lako može sprečiti pogrešno tumačenje. Pričinjavanje smetnji ili idenje naruku ne postoji između prirode i slobode, već između prirode kao pojave i *posledica* slobode kao pojava u čulnom svetu; i sam *kauzalitet* slobode (čistog i praktičnog uma) predstavlja *kauzalitet* jednoga prirodnog uzroka pot činjenog čulnome svetu (subjekta, posmatranog kao čoveka, te dakle kao pojave); ono što je inteligibilno, a što se podrazumeva pod slobodom, sadrži osnov *odredbe* toga kauzaliteta na jedan inače neobjašnjiv način (upravo onako kao ono isto, što sačinjava natčulni supstrat prirode).

Na osnovu mogućnosti svojih zakona *a priori* koji važe za prirodu, razum pruža dokaz o tome da mi prirodu saznajemo jedino kao pojavu, dakle, razum u isto vreme ukazuje na neki njen natčulni supstrat, ali on taj supstrat ostavlja potpuno *neodređenim.* Svojim principom a priori za prosuđivanje prirode prema njenim mogućnim posebnim zakonima moć suđenja pribavlja natčulnom supstratu prirode *mogućnost da bude određen*

*pomoću intelektualne moći.* Međutim, svojim praktičnim zakonom *a priori* um daje odredbu upravo tome istom supstratu prirode; i tako moć suđenja omogućuje prelaz iz oblasti pojma prirode u oblast pojma slobode.

S obzirom na duševne moći uopšte, ukoliko se one posmatraju kao više duševne moći, to jest kao takve moći koje sadrže neku autonomiju, razum predstavlja za *moć saznanja* (za teorijsku moć saznanja prirode) onu moć koja sadrži *konstitutivne* principe *a priori;* što se tiče *osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva,* tu deluje moć suđenja nezavisno od pojmova i osećaja koji se odnose na odredbu moći htenja i koji bi time mogli biti neposredno praktični; za *moć htenja* — um, koji je bez posredovanja nekog zadovoljstva, ma otkud ono dolazilo, praktičan i koji, kao viša moć, određuje toj moći htenja krajnju svrhu, koja u isto vreme nosi sa sobom čisto intelektualno zadovoljstvo u objektu. — Pojam moći suđenja u nekoj svrhovitosti prirode još pripada pojmovima prirode, ali samo kao regulativan princip moći saznanja, premda onaj estetski sud o izvesnim predmetima (prirode ili umetnosti), koji izaziva taj pojam moći suđenja o svrhovitosti prirode, jeste u pogledu osećanja zadovoljstva i nezadovoljstva konstituvan princip. Spontanost u kretanju onih moći saznanja čija saglasnost sadrži osnov toga zadovoljstva čini pomeniti pojam podesnim za omogućavanje veze dveju oblasti, oblasti pojma prirode i oblasti pojma slobode u njihovim posledicama, pošto te posledice u isto vreme unapređuju prijemčivosti duše za moralno osećanje. — Sledeća tabla olakšava prelged svih viših moći u pogledu njihovog sistematskog jedinstva. [26*]

26*Mnogima se čini sumnjivo što moje podele u oblasti čiste filozofije ispadaju gotovo uvek tročlane. To, međutim, ima osnova u prirodi same stvari. Ako neka podela treba da se izvrši *a priori*, onda će ona biti ili analitična shodno stavu protirečnosti i tada je ona uvek dvočlana (*quodiblet ens est aut A aut non A*). Ili je ta podela sintetična, iako ona u ovom slučaju treba da se izvoji iz pojmovo *a priori* (ne kao u matematici iz opažaja koji *a priori* odgovara pojmu), onda prema onome što se uopšte zahteva za sintetičko jedinstvo, naime 1. uslov, 2. ono što je uslovljeno, 3. pojam koji poniče iz ujedinjenja toga uslovljenog sa njegovim

uslovom, podela neophodnim načinom mora da predstavlja trihotomiju.

| Moći duše | Više moći saznanja | Prinici | |
|---|---|---|---|
| Moć saznanja | razum | zakonitost | priroda |
| Osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva | moć suđenja | svrhovitost | umetnost |
| Moć htenja | um | svrhovitost, koja moral je u isto vreme zakon *(obaveznost)* | |

# Kritika moći suđenja

# Prvi deo:
# Kritika estetske moći suđenja

# Prvi odsek:

# Analitika estetske moći suđenja

## Prva knjiga:
## Analitika lepoga

### Prvi momenat
### suda ukusa[27*] u pogledu kvaliteta

27* Definicija ukusa koja se ovde uzima za osnovu glasi: ukus je moć prosuđivanja onoga što je lepo. Međutim, ono što je potrebno da se neki predmet nazove lepim, to mora da se pronađe putem analize su dova ukusa. One momente o kojima ta moć suđenja vodi računa u svojoj refleksiji tražio sam rukovodeći se logičkim funkcijama suđenja (jer se u sudu ukusa još uvek sadrži neka veza sa razumom). Ja sam pre svega uzeo u razmatranje logičku funkciju kvaliteta, jer se estet ski sud o lepome u prvome redu obazire na nju.

#### Sud ukusa je estetski

Da bismo mogli razlikovati da li je nešto lepo ili nije lepo, mi ne povezujemo razumom predstavu sa objektom radi saznanja, već je povezujemo uobraziljom (možda udruženom sa razumom) sa subjektom i sa njegovim osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva. Prema tome, sud ukusa nikako nije sud saznanja, usled čega nije logički već estetski, pod kojim razumemo onaj sud čiji odredbeni razlog *ne* može biti *drukčiji* do *subjektivan.* Ali, svaka veza predstava pa čak veza osećanja, može da bude objektivna (i tada ona znači realnost neke empirijske predstave); objektivna ne može da bude jedino veza sa osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva koja ne označava apsolutno ništa u objektu, već u kojoj subjekat oseća sama sebe onako kako ga aficira predstava.

Shvatiti neku pravilnu, svrsishodnu zgradu svojom moći saznanja, bilo u jasnoj ili mutnoj predstavi, sasvim je nešto drugo nego što je sa osećanjem dopadanja biti svestan tog načina predstavljanja. U ovom drugom slučaju predstava se potpuno

dovodi u vezu sa subjektom, i to sa njegovim životnim osećanjem koje se zove osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva: to osećanje zasniva jednu sasvim naročitu moć razlikovanja i prosuđivanja koja ništa ne doprinosi saznanju, već jedino drži datu predstavu u subjektu nasuprot celokupnoj moći predstava, koje duh postaje svestan u osećanju svoga stanja. Predstave koje su date u jednom sudu mogu biti empirijske (dakle estetske); međutim, sud koji se na osnovu njih donosi jeste logički, samo ako se te predstave u sudu dovode u vezu sa objektom. Obrnuto pak, čak ako bi date predstave bile racionalne, ali bi se u jednome sudu odnosile isključivo na subjekat (na njegovo osećanje), onda bi taj sud utoliko bio uvek estetski.

## Dopadanje koje sud ukusa određuje bez ikakvog je interesa

*Interesovanjem* se naziva ono dopadanje koje mi povezujemo sa predstavom o egzistenciji nekog predmeta. Otuda svako takvo intresovanje stoji u isto vreme uvek u vezi sa moći htenja, ili kao njen odredbeni osnov ili pak kao interesovanje koje je nužno povezano sa njenim odredbenim osnovom. Međutim, kada se postavi pitanje da li je nešto lepo, onda se ne želi znati da li je nama ili ma kome išta stalo do egzistencije te stvari, ili da nam bar može biti do nje stalo, već se tada hoće da zna kako mi tu stvar prosuđujemo u čistome posmatranju (u opažanju ili u refleksiji). Ako mi neko postavi pitanje da li nalazim da je lepa palata koju pred sobom vidim, onda, doduše, mogu odgovoriti: Ja ne volim takve stvari koje su napravljene samo zbog toga da bi ljudi u njih blenuli, ili mogu da postupim kao onaj irokeški *Zahem* koji je rekao da se njemu u Parizu najviše od svega sviđaju pariske aščinice; osim toga, mogu još sasvim po ugledu na Rusoa da se pogrdno izrazim o sujeti onih velikaša koji prosipaju narodni znoj na tako izlišne stvari; naposletku, lako se mogu uveriti u ovo: Ako bih se nalazio na nekom pustom ostrvu bez ikakve nade da ću ikada ponovo doći među ljude, i pri tom bih bio u stanju da svojom pustom željom prenesem na nj takvu jednu raskošnu palatu, ja ne bih oko toga uložio čak ni taj trud, ako bih već imao neku kolibu koja bi za mene bila dovoljno ugodna. U svemu ovome možete se sa mnom složiti i saglasiti. Ali, sada nije reč o tome. Jedino što hoćemo da znamo sastoji se u ovome: da li je čista predstava predmeta u meni vezana sa dopadanjem, ma kako da sam ravnodušan prema egzistenciji

predmeta te predstave. Lako se uviđa ovo: da bih mogao reći da je neki predmet lep i da bih dokazao da imam ukus, važno je šta ja iz njegove predstave u sebi proizvodim, a ne u čemu zavisim od njegove egzistencije. Svako mora priznati da je vrlo pristrasan svaki onaj sud o lepoti u koji se meša ma i najmanji interes, i da, prema tome, takav sud ne predstavlja nikako neki sud ukusa. Da bi neko mogao u stvarima ukusa da ima ulogu sudije, on ne sme ni najmanje da bude zainteresovan za egzistenciju određene stvari, već u tome mora da bude potpuno ravnodušan.

Međutim, mi taj stav, koji je izvanredno važan, ne možemo objasniti bolje nego ako nasuprot čistom nezainteresovanom [28*] dopadanju u sudu ukusa stavimo ono dopadanje koje stoji u vezi sa interesom: naročito ako u isto vreme možemo biti sigurni da postoje samo i jedino onoliko vrsti interesa koliko ćemo ih upravo sada spomenuti.

28* Jedan sud o nekom predmetu dopadanja može da bude sasvim *nezainteresovan*, a da ipak bude vrlo *interesantan*, to jest on se ne zasniva ni na kojem interesu, ali proizvodi neko interesovanje; takvi su svi čisti moralni sudovi. Međutim, na sudovima ukusa ne zasniva se po sebi takođe apsolutno nikakav interes. Samo u društvu biva interesantno da se ima ukus, za šta će razlog biti pokazan u sledećem izlaganju

## Dopadanje koje izaziva ono što je prijatno spojeno je sa interesom

*Prijatno je ono što se u osetu dopada čulima.* Ovde nam se pak odmah ukazuje prilika da spomenemo jedno sasvim uobičajeno mešanje dva različita značenja koja reč osećanje može da ima i da na njega skrenemo pažnju. Svako dopadanje jeste (tako se kaže ili tako se misli) i samo osećanje (osećanje nekog zadovoljstva). Prema tome, sve što se dopada jeste prijatno upravo po tome što se dopada (i prema različnim stupnjevima ili takođe prema različnim odnosima u kojima stoji prema drugima prijatnim osećanjima ono je *ljupko, divno, zabavno, veselo* itd.) Ali, ako se to prizna, onda, što se tiče njihovog dejstva na osećanje zadovoljstva, ne postoji nikakva razlika između onih utisaka čula koji određuju naklonost i onih osnovnih stavova koji determiniraju volju i onih čistih reflektiranih formi opažanja koje određuju moć suđenja. Jer, to bi dejstvo predstavljalo prijatnost u osećanju našeg stanja, i kako, naposletku, ipak svaki rad naših moći mora biti usmeren na praksu, i one se u tome moraju ujediniti kao u svojoj svrsi, to se od njih može očekivati samo i

jedino ono ocenjivanje stvari i njihove vrednosti koje se sastoji u uživanju što nam te stvari stavljaju u izgled. Naposletku, apsolutno je nevažan način na koji te naše moći u tome uspevaju; i pošto u tome jedino izbor sredstava može da pravi neku razliku, to bi se ljudi zaista mogli uzajamno optuživati zbog ludosti i nerazumevanja, ali ni u kom slučaju zbog niskosti i pakosti: jer, ipak, svi ljudi, rukovodeći se svaki svojim načinom gledanja na stvari, teže istom cilju, koji se za svakog sastoji u uživanju.

Kada se jedna odredba osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva naziva osetom, onda taj izraz znači nešto sasvim drugo nego kada predstavu neke stvari (dobijenu preko čula kao neki receptivitet koji spada u saznanje) nazivam osetom. Jer se u ovome drugome slučaju predstava odnosi na objekat, dok se u onom prvom slučaju odnosi jedino na subjekat, i ne stoji u službi apsolutno nikog saznanja, čak ni onog saznanja kojim subjekat *upoznaje* sama sebe.

Ali, u gornjem objašnjenju pod rečju oset podrazumevamo jednu objektivnu predstavu čula; i da se ne bismo izlagali stalnoj opasnosti da budemo pogrešno shvaćeni, mi ćemo ono što uvek mora da ostane subjektivno i što apsolutno nije u stanju da sačinjava predstavu nekog predmeta označavati inače uobičajenim imenom osećanje. Zelena boja livada spada u *objektivne* osete kao opažaj jednog predmeta čula; a prijatnost te zelene boje spada u subjektivni oset kojim se ne predstavlja nikakav predmet, to jest spada u osećanja kojima se predmet posmatra kao objekat dopadanja (koje dopadanje ne predstavlja nikakvo saznanje toga objekta).

Da pak moj sud o nekome predmetu, kojim ga ja oglašavam za prijatan, izražava neko interesovanje za taj predmet, jasno je već iz toga što taj sud budi preko oseta neku požudu prema takvim predmetima, te dakle dopadanje ne predstavlja samo čist sud o tome predmetu već odnos njegove egzistencije prema mome stanju, ukoliko takav jedan objekat aficira to moje stanje. Otuda se o prijatnome ne damo kaže: *ono se dopada,* već: *ono zadovoljava.* Nije u pitanju samo neko čisto odobravanje koje prijatnome posvećujem, već ono proizvodi jednu sklonost; i za ono što je prijatno na najživahniji način nije potreban apsolutno nikakav sud o svojstvu objekta, tako da svi oni koji uvek teže samo nekom uživanju (jer ta reč označava ono što je bitno u

zadovoljenju) vrlo rado se uzdržavaju od svakog rasuđivanja.

### Dopadanje koje izaziva dobro stoji u vezi sa interesom

*Dobro* jeste ono što posredstvom uma izaziva dopadanje pomoću čistog pojma. Mi ponešto nazivamo *dobrim radi nečega* (ono što je korisno), i ono nam se sviđa samo kao sredstvo; za nešto drugo pak kažemo da je *dobro po sebi,* i ono nam se sviđa samo za sebe. I u jednom i u drugom dobru uvek se sadrži pojam neke svrhe, to će reći odnos uma prema (bar mogućem) htenju, dakle neko dopadanje koje izaziva *postojanje* nekog objekta ili neke radnje, to jest neki interes.

Da bih smatrao da je nešto dobro, ja u svako doba moram znati kakva stvar treba da je taj predmet, to jest moram imati neki pojam o njemu. Međutim, to mi nije potrebno da bih u nečemu našao lepotu. Cveće, slobodni crteži, ukrasi koji se bez ikakve svrhe upliću jedni u druge pod imenom ladnjaka nemaju nikakvog značenja, ne zavise ni od kakvog određenog pojma, a ipak se dopadaju. Dopadanje koje u nama izaziva lepo mora da zavisi od refleksi je o nekome predmetu koja nas dovodi do nekog pojma (svejedno kojeg), i time se takođe razlikuje od prijatnog koje se potpuno zasniva na osetu.

Doduše, prijatno i dobro izgledaju u mnogim slučajevima istovetni. Tako se obično kaže: svako (naročito trajno) zadovoljstvo jeste samo po sebi dobro; to otprilike znači isto kao i tvrđenje: biti trajno prijatan ili dobar jeste jedno isto. Ali, ubrzo se može primetiti da je to samo jedno pogrešno zamenjivanje reći, jer oni pojmovi koji su naročito vezani za te izraze ne mogu se ni u kom slučaju zameniti jedan za drugi. Prijatno koje kao tako predstavlja predmet samo u odnosu prema čulu, mora da se najpre pomoću pojma neke svrhe podvede pod principe uma da bi se kao predmet volje nazvalo dobrim. Ali, u slučaju kada ja ono što zadovoljava nazovem u isto vreme dobrim, postoji jedan sasvim drugi odnos prema dopadanju; to se može videti iz toga što se kod dobroga uvek postavlja pitanje da li je ono samo posredno-dobro ili je neposredno-dobro (da li je korisno ili je po sebi dobro), dok, naprotiv, kod prijatnoga o tome se apsolutno ne može postaviti pitanje, pošto ta reč u svako doba znači nešto što se neposredno dopada. (Isto tako stoji stvar sa onim što nazivam lepim.)

Čak se u najobičnijim razgovorima razlikuju prijatno od dobrog. Za neko jelo, koje začinima i drugim dodacima popravlja ukus, kaže se bez ustezanja da je prijatno i u isto se vreme priznaje da nije dobro: jer, doduše, ono neposredno *godi* čulima, ali posmatrano posredno, to jest umom koji uzima u obzir posledice, ono se ne dopada. Čak u ocenjivanju zdravlja ta se razlika još može primetiti. Zdravlje je neposredno prijatno svakome ko je zdrav (bar negativno, to jest kao odstranjenje svih telesnih bolova). Ali, da bismo tvrdili da je zdravlje dobro, mi ga sem toga moramo umom usmeriti na svrhe, naime tako da ono predstavlja jedno stanje koje nas čini ornim za sve naše poslove. Najzad, kad je u pitanju sreća, svako ipak smatra da može najveći zbir (kako u pogledu množenja tako u pogledu trajanja) životnih prijatnosti da označi kao pravo dobro, štaviše kao najveće dobro. Ali, um se buni i protiv toga. Prijatnost je uživanje. Ali, ako je život usmeren samo na uživanje, onda bi bilo ludo da budemo skrupulozni u sredstvima kojima ga sebi pribavljamo, bilo da ga postignemo pasivno, blagodareći darežljivosti prirode, bilo blagodareći našoj inicijativi i našem vlastitom delanju. Međutim, um se nikada ne može ubediti da je istinito ovo verovanje, da neku vrednost po sebi ima egzistencija jednoga čoveka koji samo živi (pa je u tome pogledu još vrlo zaposlen) da bi *uživao,* štaviše ako bi on pri tome bio kao sredstvo za postizanje toga cilja vrlo koristan drugima, koji isto tako svi teže samo uživanju, i to zbog toga jer on, blagodareći simpatiji, učestvuje u svakome od tih uživanja. Čovek pribavlja *apsolutnu* vrednost svome životu kao ličnoj egzistenciji samo i jedino onim što stvara svojim radom bez obzira na uživanja, u punoj slobodi i nezavisno od onoga što bi mu priroda mogla pribaviti bez njegovoga truda; i sreća sa svim obiljem svojih prijatnosti ne predstavlja ni izdaleka bezuslovno dobro. [29*]

29* Obaveznost uživanja predstavlja očevidnu besmislicu. Isto tako mora da predstavlja besmislicu i svaka tobožnja obaveza prema svima onim radnjama koje su usmerene jedino na uživanje; koliko god to uživanje bilo duhovno produbljeno (ili duhom uokvireno), pa čak i ako bi ono predstavljalo neki mističan takozvani nebeski užitak.

Ali i pored svih ovih razlika između prijatnoga i dobroga oni se ipak slažu u tome: uvek su nekim interesom vezani za svoje predmete, ne samo prijatno, § 3, i posredno dobro (korisno), koje se dopada kao sredstvo za postizanje neke prijatnosti, već takođe

dobro u apsolutnom smislu i u svakom pogledu, naime moralno dobro, koje je od najvišeg interesa. Jer, dobro predstavlja objekat volje (to će reći jedne moći htenja determinisane umom). Međutim, hteti nešto i doživljavati dopadanje koje njegovo postojanje izaziva, to jest interesovati se za nj jesu identični.

## Sravnjivanje tri specifično različite vrste dopadanja

Oboje, to jest i prijatno i dobro, stoje u vizi sa moći htenja i utoliko nose sa sobom izvesno dopadanje koje je kod prijatnoga patološki[30] uslovljeno (dražima, stimulusima), a kod dobroga predstavlja neko čisto praktično dopadanje, i to njihovo dopadanje ne određuje samo predstava predmeta već u isto vreme i predstavljena veza subjekta sa egzistencijom toga predmeta. *Nama se dopada ne samo predmet već i njegova egzistencija.* Tome nasuprot, sud ukusa je isključivo *kontemplativan,* to jest takav sud koji, budući indiferentan u pogledu postojanja jednog predmeta, povezuje samo njegovo svojstvo sa osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva. Ali, ni sama ta kontemplacija takođe nije usmerena na pojmove; jer sud ukusa nikako nije neki sud saznanja *(niti* neki teorijski *niti neki praktički* sud saznanja), i stoga se takođe ne *zasniva* na pojmovima, niti je na pojmove *usmeren.*

30 Ne u danas tekućem značenju onog što je suprotno od normal nog, već etimološki u vezi sa trpljenjem, pasivnim stanjem subjekta. — Prim. red.

Dakle, prijatno, lepo i dobro označavaju tri različita odnosa predstava prema osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva, i mi, s obzirom na to osećanje, razlikujemo predmete i vrste predstava jedne od drugih. Isto tako izrazi koji su podesni za svako od njih i kojima se označava zadovoljstvo koje oni sadrže nisu jednorodni. *Prijatno* znači za nekoga ono što ga *zadovoljava ; lepo znači* za nj ono što mu se jednostavno dopada; dobro znači ono što *on ceni, odobrava*, to jest ono čemu on pridaje neku objektivnu vrednost. Prijatnost ima vrednost i za životinje koje su lišene uma; lepota ima vrednost samo za ljude, to jest za životinjska bića, no bića koja su ipak umna, ali ne za bića koja postoje kao umna (na primer za duhove), već koja u isto vreme postoje kao životinjska; dobro međutim, ima vrednosti za svako umno biće uopšte: stav koji se samo u narednom izlaganju može potpuno opravdati i objasniti. Možemo reći: od ove tri vrste dopadanja samo i jedino

dopadanje ukusa koje potiče od lepoga jeste nezainteresovano i *slobodno* dopadanje, jer nikakav interes ne iznuđava odobravanje, *niti* interes čula *niti* interes uma. Stoga bi se o dopadanju moglo reći ovo: u sva tri pomenuta slučaja dopadanje stoji u vezi sa *sklonošću* ili sa *milošću* ili sa *poštovanjem.* Jer, *milost* jeste *jedino* slobodno dopadanje. Svaki predmet sklonosti i svaki predmet kojeg nam kao predmet želje nameće neki zakon uma ne daju nam ni najmanje slobode da sami sebi išta učinimo predmetom svoga zadovoljstva. Svaki interes pretpostavlja potrebu ili izaziva neku potrebu; i kao odredbeni razlog odobravanja, interes ne dopušta da se sud o predmetu i dalje smatra slobodnim.

Što se tiče interesa sklonosti kod prijatnoga, svaki o njemu kaže: glad je najbolji kuvar, i ljudima zdravog apetita prija sve što se može jesti; prema tome, svako takvo dopadanje ne svedoči ni o kakvom izboru po ukusu. Samo kada je potreba zadovoljena, moguće je da se među mnogim ljudima izdvoje oni koji imaju ukusa od onih koji ga nemaju. Isto tako postoje običaji (lepo ponašanje) bez vrline, učtivosti bez dobronamernosti, pristojnost bez čestitosti itd. Jer gde moralni zakon govori, tu *objektivno* ne postoji nikakav slobodan izbor onoga šta treba činiti; i pokazivati ukus u njegovom sprovođenju (ili u oceni njegovog sprovođenja od strane drugih ljudi) jeste nešto sasvim drugo nego što je ispoljavanje svoga moralnog načina mišljenja: jer ovaj način mišljenja sadrži neku zapovest i izaziva neku potrebu, dok se, naprotiv, moralni ukus samo igra sa predmetima dopadanja, ne vezujući se ni za koji od njih.

### Objašnjenje lepoga, izvedeno iz prvoga momenta

*Ukus* predstavlja moć prosuđivanja jednoga predmeta ili neke vrste predstavljanja pomoću dopadanja ili nedopadanja bez ikakvog interesa. Predmet takvog dopadanja naziva se *lepim.*

## Drugi momenat
## suda ukusa, naime u pogledu njegovoga kvaliteta

### Lepo jeste ono što se bez pojmova predstavlja kao objekat nekog opšteg dopadanja

Ovo objašnjenje lepoga može da se izvede iz njegovoga

ranijeg objašnjenja kao jednog predmeta dopadanja bez ikakvog interesa. Jer ono o čemu je neko svestan da dopadanje koje lepo izaziva u njemu jeste bez ikakvog interesa, o tome dotični može da sudi samo i jedino ovako: da ono mora sadržati neki osnov dopadanja koji važi za svakoga. Kako se to dopadanje ne zasniva na nekoj sklonosti subjekta (niti na nekom drugom prikrivenom interesu), već se onaj ko sudi oseća potpuno *slobodan* u pogledu dopadanja koje posvećuje predmetu, to on nije u stanju da pronađe kao razloge dopadanja ikakve lične uslove, za koje bi se jedino njegov subjekat vezao, te ga mora posmatrati kao dopadanje koje ima osnov u onome što on može pretpostaviti takođe kod svakog drugog subjekta koji sudi; usled toga on mora verovati da ima razlog da svakome pripiše neko slično dopadanje. Stoga će onaj ko sudi govoriti o lepome tako kao da lepota predstavlja neku osobinu predmeta i kao da je njegov sud o tome logičan (sačinjavajući na osnovu pojmova o objektu neko saznanje o njemu), mada je to samo estetski sud, koji kao takav sadrži samo neku vezu predstave predmeta sa subjektom: zbog toga što je taj sud ipak sličan sa logičkim sudom, utoliko što se može pretpostaviti da i on važi za svakoga. Ali ta njegova opštost ne može poticati iz pojmova. Ne postoji nikakav prelaz od pojmova na osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva (izuzev u čistim praktičnim zakonima koji pak imaju u sebi neki takav interes koji nije povezan sa čistim sudom ukusa). Prema tome, sud ukusa, sa svešću o tome da je iz njega odstranjen svaki interes, mora polagati pravo na to da važi za svakoga, ne uzimajući u obzir opštost zasnovanu na objektima, to jest sa njim mora biti povezano polaganje prava na subjektivnu opštost.

### Upoređivanje lepoga sa prijatnim i dobrim na osnovu gornje oznake

S obzirom na prijatno svaki se saglašava sa tvrđenjem: da se njegov sud, koji on zasniva na nekom ličnom osećanju i kojim on za neki predmet tvrdi da mu se dopada, takođe ograničava samo na njegovu ličnost. Otuda je on koji kaže: kanarsko vino je prijatno, vrlo zadovoljan kada ga neko drugi popravi u njegovom izražavanju i opomene na to da bi trebalo da kaže: kanarsko vino je *meni* prijatno; i to važi ne samo za ukus koji se dobij a preko jezika, nepca i ždrela već i za sve ono što može biti prijatno za svačije oči i uši. Za nekoga je violet boja blaga i ljupka, dok je za drugoga mrtva i umorna. Neko voli tonove duvačkih

instrumenata, drugi tonove gudačkih instrumenata. Prepirati se o tome samo da bi se drugi ljudi prekoreli zbog njihovog suda koji se razlikuje od našega suda te vrste onako kao kada bi taj njihov sud bio logički suprotan našem sudu, to bi bila ludost; u pogledu prijatnoga, dakle, važi ovaj osnovni stav: *svaki čovek ima svoj vlastiti ukus* (ukus čula).

Kada je reč o lepom, stvar stoji sasvim drukčije. Bilo bi (direktno obrnuto) smešno kada bi neko ko se ponosi svojim ukusom hteo da se opravda ovim rečima: ovaj predmet (zgrada koju gledamo, odelo koje onaj tamo nosi, koncert koji slušamo, pesma koja se recituje radi ocene) *jeste za mene* lep. Jer, ako se nešto dopada samo njemu, on ga ne sme nazvati lepim. Mnoge stvari mogu za nj imati draži i biti mu prijatne, ali za to niko ne haje ništa; no kada za nešto kaže da je lepo, onda on očekuje od drugih da i oni doživljavaju to isto dopadanje: on ne sudi samo za sebe već za svakoga, i tada govori o lepoti kao da bi ona predstavljala neku osobinu stvari. Stoga on kaže: ta *stvar* jeste lepa, i ne računa da će se drugi saglasiti sa tim njegovim sudom zbog toga što je uvideo da su oni više puta bili saglasni sa njegovim sudom, već on tu saglasnost od njih *zahteva.* On im zamera ako oni drukčije sude i odriče im ukus, zahtevajući da ga oni ipak imaju; i utoliko se ne može reći: svaki ima svoj naročiti ukus. Tako tvrđenje značilo bi isto kao kada bi se reklo: ne postoji apsolutno nikakav ukus, to jest ne postoji nikakav estetski sud koji bi zakonski mogao da polaže pravo na svačije odobravanje.

Pa ipak dešava se takođe da se naiđe na saglasnost među ljudima u pogledu prosuđivanja prijatnoga, s obzirom na koje se ipak nekima odriče ukus, drugima priznaje, i to ne u smislu organskog čula, već u smislu moći prosuđivanja prijatnoga uopšte. Tako se za nekoga ko svoje goste ume da zabavlja prijatnostima (uživanja pomoću svih čula) tako lepo da se to svima njima dopadne, kaže: on ima ukus. Ali pri tome se opštost shvata samo u smislu komparativne opštosti; a tu postoje samo *generalna* pravila *(kakva su sva empirijska pravila),* a ne *univerzalna,* kakva sud ukusa iskazuje o lepome ili na koja polaže pravo. To je jedan sud u vezi sa društvenošću ukoliko se ona zasniva na empirijskim pravilima. Što se tiče dobroga, sudovi o njima pretenduju takođe s pravom na to da važe za svakoga; ali dobro se samo *nekim pojmom* zamišlja kao objekat nekog opšteg

dopadanja, što nije slučaj ni kod prijatnoga ni kod lepoga.

### Opštost dopadanja zamišlja se u sudu ukusa samo kao subjektivna

Ova naročita odredba opštosti estetskoga suda, koja se može naći u svakom sudu ukusa, predstavlja jednu čudnovatost, doduše ne za logičara, ali ipak za transcendentalnog filozofa, koja ga poziva da uloži ne mali napor da bi pronašao njeno poreklo, a za to on otkriva takođe jednu osobinu naše moći saznanja koja bi bez toga raščlanjavanja ostala nepoznata.

Pre svega, moramo se potpuno uveriti u ovo: da se sudom ukusa (o lepome) zahteva od *svakoga* da mu se jedan predmet dopada, a da se pri tome ipak to dopadanje ne zasniva na nekom pojmu (jer tada bi ono predstavljalo ono što je dobro); i, sem toga, da to polaganje prava na opštost važenja tako suštinski pripada svakome sudu kojim nešto oglašavamo za *lepo* da nikome ko pri tome na nju ne misli ne bi bilo ni na kraj pameti da taj izraz upotrebi, već bi se sve što bez pojma izaziva dopadanje ubrajalo u prijatno, u pogledu kojeg se svakome prepušta da sudi slobodno po svome nahođenju, te niko ne očekuje od drugoga da se saglasi sa njegovim sudom ukusa, što se ipak u sudu ukusa o lepoti uvek dešava. Prvu vrstu ukusa mogu da nazovem ukusom čula, a onu drugu ukusom refleksije: ukoliko čulni ukus donosi samo lične sudove, a ukus refleksije tobožnje opštevažeće (javne) sudove, ali i jedan i drugi ukus donose estetske (ne praktične) sudove o jednome predmetu samo s obzirom na odnos predstave toga predmeta prema osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva. Pa ipak je čudnovato ovo: što se tiče čulnog ukusa, ne samo da iskustvo pokazuje da njegov sud (o zadovoljstvu ili nezadovoljstva usled ma čega) nema opšteg važenja, već je svaki pojedinac takođe sam od sebe tako skroman da tu saglasnost zapravo i ne zahteva od drugih (mada se stvarno češće nailazi na vrlo rasprostranjenu jednodušnost i u tim sudovima); što se pak tiče ukusa refleksije, kojem se ipak dosta često takođe osporava da polaže pravo na opšte važenje svoga suda (o lepome), kao što nas tome uči iskustvo, ipak je on u stanju da uvidi mogućnost (što on stvarno i čini) takvih sudova koji mogu da zahtevaju tu opštu saglasnost, i on u stvari tu saglasnost očekuje od svakoga za svaki od svojih sudova ukusa, a da se oni koji sude ne spore među sobom oko mogućnosti jedne takve pretenzije, već se samo u

izuzetnim slučajevima ne mogu da slože oko pitanja pravilne primene te moći.

Ovde pak treba pre svega primetiti da opštost koja se ne zasniva na pojmovima o objektu (premda samo empirijskim pojmovima) nije logička, već estetska opštost, to jest ona ne sadrži objektivni kvalitet suda, već samo neki njegov subjektivni kvalitet, za koji takođe upotrebljavam izraz *opšte važenje,* koji ne označava važenje odnosa jedne predstave moći saznanja, već važenje toga odnosa prema osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva za svaki subjekat. (Ali, istim izrazom možemo se poslužiti takođe za logički subjektivitet suda, ako samo uz to dodamo *objektivno* opšte važenje za razliku od čisto subjektivnog opšteg važenja koje je uvek estetsko.)

Ali, svaki objektivno *opštevažeći* sud jeste takođe uvek subjektivan, to jest ako taj sud važi za sve što se nalazi pod jednim datim pojmom, onda on važi takođe za svakoga ko jedan predmet zamišlja pomoću toga pojma. Međutim, od jednog *subjektivnog opšteg važenja,* to jest od estetskog opšteg važenja koje se ne zasniva ni na kojem pojmu ne može se zaključiti na logičko opšte važenje, jer se sudovi estetskog opšteg važenja ne odnose na objekat. Ali, upravo zbog toga i estetska opštost koja se pripisuje jednom sudu mora biti opštost naročite vrste, jer ona ne povezuje predikat lepote sa pojmom *objekta* posmatranog u njegovoj celokupnoj *logičkoj* sferi, pa ipak upravo taj isti predikat proteže preko celokupne sfere *onih koji sude.*

U pogledu logičkoga kvaliteta svi sudovi ukusa jesu *pojedinačni* sudovi. Jer, pošto moram da držim predmet u neposrednoj vezi sa mojim osećanjem zadovoljstva i nezadovoljstva, a to ipak ne smem da činim pomoću pojmova, to sudovi ukusa ne mogu posedovati kvantitet objektivno-opštevažećih sudova; ako se pojedinačna predstava o objektu suda ukusa, prema uslovima koji determinišu sud ukusa, pretvori pomoću upoređivanja u neki pojam, onda iz toga može da postane jedan logički opšti sud: ružu, na primer, na koju bacim pogled ja jednim sudom ukusa oglašavam za lepu. Naprotiv, onaj sud koji postaje na osnovu upoređivanja mnogih pojedinačhih sudova i koji glasi: ruže uopšte jesu lepe, sada je iskazan ne samo kao estetski sud, već kao jedan logički sud koji se zasniva na jednom estetskom sudu. Sud pak: ruža je (po mirisu) prijatna,

jeste, doduše, takođe jedan estetski i pojedinačni sud, ali nije sud ukusa, već sud čula. Taj čulni sud razlikuje se, naime, od suda ukusa što sud ukusa nosi u sebi *estetski kvantitet* opštosti, to jest opštosti u smislu važenja za svakoga, što se ne može naći u sudu o prijatnome. Jedino sudovi o dobrome poseduju logičku opštost a ne samo estetsku, mada i oni određuju dopadanje koje izaziva neki predmet; oni važe za objekat kao saznanje o njima, i zbog toga važe za svakoga.

Ako se objekti prosuđuju samo prema pojmovima, onda se gubi svaka predstava o lepoti. Dakle, takođe ne može da postoji nikakvo pravilo na osnovu kojeg bi neko mogao biti prinuđen da prizna da je nešto lepo. Da li su lepi neko odelo, neka kuća, neki cvet: o tome niko ne dozvoljava da mu neko nametne svoj sud ma kakvim brbljanjem, niti na osnovu ma kojih razloga ili načela. Svako hoće da posmatra dotični objekat svojim vlastitim očima isto onako kao kada bi njegovo dopadanje zavisilo od oseta; pa ipak, kada pri tome nazovemo taj predmet lepim, mi gajimo uverenje da na svojoj strani imamo neki opšti glas, i polažemo pravo na to da će se svako saglasiti sa hama, dok bi se, naprotiv, na osnovu ličnog osećanja mogla doneti odluka koja važi jedino za onoga ko posmatra i za njegovo dopadanje.

Ovde se može videti da se u sudu ukusa ne zahteva u pogledu dopadanja ništa drugo do jedan takav *opšti glas* bez posredovanja pojmova, dakle, *mogućnost* jednog estetskog suda koji se u isto vreme može posmatrati kao sud koji važi za svakoga. Sud ukusa ne zahteva da se sa njim svako saglasi (jer to može da čini samo jedan logički opšti sud, pošto se za nj mogu navesti razlozi); sud ukusa iziskuje od svakoga saglasnost samo kao jedan slučaj pravila u pogledu koga se potvrda ne očekuje od pojmova, već od pristupanja drugih. Prema tome, opšti glas predstavlja samo jednu ideju (na čemu se ona zasniva, to se pitanje ovde još ne postavlja). Da onaj ko smatra da donosi neki sud ukusa, u stvari sudi shodno toj ideji, u to se može sumnjati; ali da on taj svoj sud ipak dovodi u vezu sa tom idejom, te dakle da taj sud treba da predstavlja jedan sud ukusa, on to nagoveštava izrazom lepote. Međutim, sam za sebe on može biti u to siguran na osnovu svesti o odstranjenju iz dopadanja svega onoga što pripada prijatnome i dobrome, uočavajući ono što pri tom još preostaje; i to je sve u čemu on očekuje saglasnost svakog pojedinca: zahtev, koji je on

pod tim uslovima takođe u pravu da postavlja, ako se samo ne bi o njih često ogrešio i zbog toga donosio pogrešne sudove ukusa.

## Pretresanje pitanja: da li u sudu ukusa osećanje zadovoljstva prethodi prosuđivanju predmeta ili to prosuđivanje prethodi osećanju zadovoljstva

Rešenje ovoga problema predstavlja ključ kritike ukusa i otuda je dostojno da mu se pokloni puna pažnja.

Kada bi zadovoljstvo datim predmetom prethodilo, i kada bi se samo njegova opšta saopštljivost u sudu ukusa priznala predstavi predmeta, onda bi takvo postupanje stajalo u protivrečnosti sa samim sobom. Jer, takvo zadovoljstvo ne bi predstavljalo ništa drugo do čistu prijatnost u čulnom osetu, i otuda bi po svojoj prirodi moglo imati vrednost, jer bi neposredno zavisilo od predstave preko koje nam predmet *biva dat.*

Prema tome, opšta sposobnost stanja duševnosti da se saopšti u datoj predstavi, mora da leži u osnovi suda ukusa kao subjektivan uslov, i da izazove uživanje u predmetu kao svoju posledicu. Međutim, ništa ne može da se saopšti kao opšte osim saznanja i predstave, ukoliko predstava pripada saznanju. Jer, predstava je samo utoliko objektivna i samo na osnovu toga poseduje jednu opštu odnosnu tačku koja nagoni sve ljude da se u svojoj moći predstavljanja saglašavaju. Ako pak odredbeni razlog suda o ovoj opštoj saopštijivosti predstave treba da se zamisli samo subjektivno, naime bez nekog pojma o predmetu, onda taj odredbeni razlog može biti samo i jedino ono duševno stanje koje nalazimo u uzajamnom odnosu moći predstavljanja, ukoliko te moći dovode u vezu jednu datu predstavu sa *saznanjem uopšte.*

Pri tome one moći saznanja koje ta predstava stavlja u dejstvo deluju slobodno, jer ne postoji nikakav određeni pojam koji ih ograničava na neko naročito pravilo saznanja. Dakle, duševno stanje u toj predstavi mora da predstavlja stanje osećanja slobodne igre predstavnih moći na jednoj predstavi datoj radi nekog saznanja uopšte. Ali, da bi uopšte moglo da postane saznanje iz jedne predstave kojom je dat neki predmet, potrebni su *uobrazilja* radi povezivanja raznovrsnosti opažaj a, i *razum* zbog jedinstva pojma koji ujedinjuje predstave. To stanje *slobodne igre* saznajnih moći kod jedne predstave, kojom biva dat neki

predmet, mora biti takvo da se može saopštiti: jer saznanje kao ona odredba objekta u kojoj date predstave (ma u kojem subjektu) treba da se podudaraju jeste jedini način predstavljanja koji važi za svakoga.

Pošto subjektivna opšta saopštljivost tog načina predstavljanja treba da se obavi u sudu ukusa a da se ne pretpostavi neki određeni pojam, to ona ne može biti ništa drugo do stanje duševnosti u slobodnoj igri uobrazilje i razuma (ukoliko se oni među sobom saglašavaju, kao što je to potrebno radi *saznanja uopšte),* jer mi smo svesni da taj njihov subjektivni odnos, koji je pogodan za saznanje uopšte, mora upravo isto tako da važi za svakoga, i prema tome da bude saopštljiv na opšti način, kao što svako određeno saznanje jeste takvo da se ipak uvek zasniva na tome odnosu kao subjektivnom uslovu.

To čisto subjektivno (estetsko) prosuđivanje predmeta ili predstave preko koje nam predmet biva dat prethodi, dakle, zadovoljstvu koje predmet izaziva, i predstavlja osnov zadovoljstva koje osećamo u harmoniji moći saznanja; međutim, jedino se na onoj opštosti subjektivnih uslova prosuđivanja predmeta zasniva to opšte subjektivno važenje dopadanja koje mi povezujemo sa predstavom predmeta koji nazivamo lepim.

Da sposobnost koja nam omogućuje da saopštimo svoje duševno stanje, makar samo u pogledu moći saznanja, da ta sposobnost, velim, nosi sa sobom neko zadovoljstvo, to bi se lako moglo dokazati (empirijski i psihološki) na osnovu prirodne sklonosti čoveka ka društvenosti. Ali, to za naš cilj nije dovoljno. Mi u sudu ukusa pripisujemo zadovoljstvo koje osećamo svakome drugome kao nužno, isto onako kao da bi se, kada nešto nazovemo lepim, to moglo smatrati osobinom predmeta koja je na njemu određena prema pojmovima; jer, ipak, lepota za sebe, bez veze sa osećanjem subjekta, ne predstavlja ništa. Ali proučavanje toga pitanja moramo da odložimo dok ne odgovorimo na ono drugo pitanje koje glasi: da li su i kako mogući estetski sudovi *a priori.*

Sada se još bavimo jednim manje važnim pitanjem, naime: na koji način postajemo u sudu ukusa svesni uzajamnog subjektivnog saglašavanja moći saznanja jednih sa drugima, da li estetski pomoću čistog unutrašnjeg čula i osećanja, ili intelektualno

pomoću svesti o našoj celishodnoj delatnosti, pomoću koje stavljamo u pokret one moći saznanja.

Kada bi data predstava, koja izaziva sud ukusa, predstavljala neki pojam što bi u prosuđivanju predmeta udruživao razum i uobrazilju u neko saznanje objekta, onda bi svest o tome odnosu bila intelektualna (kao u objektivnom šematizmu moći suđenja o kojem raspravlja Kritika). Ali, ni tada sud ne bi bio donet u vezi sa zadovoljstvom i nezadovoljstvom, te, dakle, ne bi predstavljao neki sud ukusa. Međutim, sud ukusa određuje objekat u pogledu dopadanja i predikata lepote nezavisno od pojmova. Prema tome, ono subjektivno jedinstvo odnosa može da se raspozna samo preko osećanja. Podsticanje obe moći (uobrazilje i razuma) na neodređenu delatnost, ali delatnost koja je ipak, blagodareći povodu date predstave, skladna, naime na onu delatnost koja je uopšte potrebna radi nekog saznanja uopšte, to podsticanje, velim, potiče od osećanja čiju opštu saopštljivost postulira sud ukusa. Doduše, svaki objektivan odnos može samo da se zamisli, ali, ukoliko je prema svojim uslovima subjektivan, on ipak može da se oseti u dejstvu na duševnost; o jednom odnosu koji ne uzima za osnov nikakav pojam (kao što je odnos moći predstavljanja prema jednoj moći saznanja uopšte) nije moguća nikakva druga svest do svest na osnovu osećanja onog dejstva koja se sastoji u olakšanoj igri obe duševne moći (uobrazilje i razuma) oživotvorenih svojom Uzajamnom saglasnošću. Svaka predstava koja se, iako pojedinačna i neuporediva sa drugim predstavama, ipak saglašava sa uslovima one opštosti koja sačinjava posao razuma uopšte, dovodi moći saznanja u tačan sklad koji zahtevamo radi svakog saznanja, i koji usled toga smatramo da važi za svakoga ko je rešen da sudi razumom i čulima zajedno (za svakoga čoveka).

### Objašnjenje lepoga izvedeno iz drugoga momenta

*Lepo* jeste ono što bez pojma izaziva opšte dopadanje.

## Treći momenat sudova ukusa
## s obzirom na onu relaciju svrha koja se u njima uzima u razmatranje

### O svrhovitosti uopšte

Kada hoćemo da objasnimo šta jedna svrha jeste s obzirom na svoje transcendentalne odredbe (ne pretpostavljajući ništa empirijsko, kao što je osećanje zadovoljstva), onda moramo reći: svrha je predmet nekog pojma ukoliko se ovaj pojam posmatra kao uzrok onog predmeta (realni osnov njegove mogućnosti); kauzalitet jednoga *pojma* u pogledu njegovoga *objekta* jeste svrhovitost (forma finalis). Dakle, neka svrha zamišlja se onde gde se ne samo saznanje nekog predmeta već sam predmet (njegova forma ili egzistencija) kao posledica zamišlja kao moguć samo na osnovu pojma o toj posledici. Predstava posledice jeste ovde odredbeni osnov njenog uzroka i prethodi tome njenom uzroku. Svest o kauzalitetu neke predstave u pogledu stanja subjekta s tim da se subjekat *održi* u tome stanju, može ovde uopšte da označava ono što se naziva zadovoljstvo; tome nasuprot, nezadovoljstvo jeste ona predstava koja sadrži uzrok da se stanje predstava pretvori u njihovu vlastitu suprotnost (da se spreče ili odstrane).

Moć htenja, ukoliko se na nju može uticati samo pojmovima, to jest tako da dela shodno predstavi o nekoj svrsi, predstavljala bi volju. Međutim, svrhovitim se naziva neki objekat, ili neko duševno stanje, pa čak i neka radnja, mada njihova mogućnost ne pretpostavlja nužno predstavu neke svrhe samo zbog toga što mi njihovu mogućnost možemo da objasnimo i shvatimo jedino ukoliko kao njihov osnov pretpostavimo neki kauzalitet svrha, to jest neku volju koja ih je tako rasporedila prema predstavi o nekom pravilu. Dakle, svrhovitost može da postoji bez svrhe, ukoliko uzroke te forme ne pretpostavimo u nekoj volji, ali ipak objašnjenje njene mogućnosti možemo da pojmimo samo time što je izvodimo iz neke volje. Od sada za nas nije uvek neophodno potrebno da ono što smo posmatrali saznamo (u njegovoj mogućnosti) pomoću uma. Dakle, mi smo u stanju da izvesnu svrhovitost u pogledu forme bar posmatramo, a da čak ne uzmemo neku svrhu (kao materiju za nexus finalis) za njenu osnovu, i da je na predmetima zapažamo, premda samo i jedino pomoću refleksije.

## Sud ukusa ima za osnovu samo i jedino formu svrhovitosti nekog predmeta (ili njegovog načina predstavljanja)

Svaka svrha, ako se posmatra kao osnov dopadanja, nosi uvek

u sebi neki interes kao odredbeni razlog suda o predmetu zadovoljstva. Dakle, ni u kom slučaju ne može da leži u osnovi suda ukusa neka subjektivna svrha. Ali, takođe ni predstava neke objektivne svrhe, to jest mogućnosti samoga predmeta na osnovu principa svrhovitosti, te, dakle, nikakav pojam dobroga nije u stanju da odredi sud ukusa: jer sud ukusa jeste estetski sud, a ne neki sud saznanja, koji se, dakle, ne odnosi ni na kakav *pojam* osobine i unutrašnje ili spoljašnje mogućnosti predmeta na osnovu ovog ili onog uzroka, već jedino na međusobni odnos moći predstavljanja, ukoliko ih neko predstava podstiče na delatnost.

Ali, ovaj odnos u određivanju nekog predmeta kao lepog predmeta povezan je sa osećanjem zadovoljstva koje sud ukusa u isto vreme oglašava za osećanje što važi za svakoga; prema tome, odredbeni razlog ne može da sadrži neka prijatnost koja prati predstavu isto tako kao ni predstava savršenosti predmeta, ni pojam dobroga. Dakle, ono dopadanje koje mi prosuđujemo kao dopadanje koje se bez pojma može saopštiti na opšti način, i prema tome odredbeni osnov suda ukusa ne može da sačinjava ništa drugo do subjektivna svrhovitost u predstavljanju nekog predmeta bez ikakve (ni subjektivne ni objektivne) svrhe, te, dakle, čista forma svrhovitosti u onoj predstavi pomoću koje nam predmet biva dat, ukoliko smo mi nje svesni.

## Sud ukusa zasniva se na principima a priori

Apsolutno je nemoguće da *a priori* utvrdimo vezu osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva kao posledice sa ma kojom predstavom (osetom ili pojmom) kao njenim uzrokom; jer, to bi bio kauzalni odnos koji se (među predmetima iskustva) uvek može saznati samo *a posteriori* i posredstvom samog iskustva. Doduše, mi smo u *Kritici praktičnoga uma* stvarno *a priori* izveli iz opštih moralnih pojmova osećanje poštovanja (kao jednu naročitu i osobenu modifikaciju toga osećanja, koje ne može da se potpuno saglasi ni sa nezadovoljstvom koje dobijamo od empirijskih predmeta). Ali, u *Kritici praktičnog uma* takođe smo mogli da prekoračimo granice iskustva i da se pozovemo na kauzalitet koji se zasniva na jednoj natčulnoj osobini subjekta, naime na kauzalitetu slobode. Ali čak ni u toj kritici nismo izveli zapravo to *osećanje* iz ideje onoga što je moralno kao uzroka, već smo iz nje

izveli samo odredbu volje. Međutim, duševno stanje neka ma čime određene volje jeste već po sebi osećanje zadovoljstva, i sa njim je identično, što, dakle, znači da ne proizlazi iz njega kao posledica: što bi se moralo pretpostaviti samo ako bi pojam moralnoga kao nekog dobra prethodio odredbi volje na osnovu zakona; pošto bi se tada zadovoljstvo koje bi stajalo u vezi sa pojmom uzalud izvodilo iz toga pojma kao čistog saznanja.

Slično stoji stvar sa zadovoljstvom u estetskom sudu, samo što je to zadovoljstvo u estetskome sudu čisto kontemplativno, i bez sposobnosti da proizvede neki interes za objekat ; u moralnom sudu, naprotiv, ono je praktično. Svest čisto formalne svrhovitosti u igri subjektivnih moći saznanja kod predstave, preko koje neki predmet biva dat, jeste samo zadovoljstvo, jer ona u svakom estetskom sudu sadrži neki odredbeni osnov subjektove delatnosti u pogledu podsticanja njegovih moći saznanja, dakle neki unutrašnji kauzalitet (koji je svrhovit) u pogledu saznanja uopšte, ali koji pri tom nije ograničen na neko određeno saznanje, prema tome sadrži neku čistu formu subjektivne svrhovitosti svake predstave. To zadovoljstvo takođe nije ni na koji način praktično, niti kao ono koje potiče iz patološkog[31] osnova prijatnosti, niti kao ono iz intelektualnog osnova zamišljenoga dobra. Ali ono ipak ima u sebi kauzalitet naime kauzalitet koji ga osposobljava da bez dalje svrhe održi stanje same predstave i aktivnosti moći saznanja. Mi *ostajemo* pri posmatranju lepoga, jer to posmatranje samo sebe ojačava i reprodukuje: što je analogno onome ostajanju (ali ipak nije sa njim istovetno) u kome neka draž češće budi takvu pažnju u predstavi predmeta pri kojoj je svest pasivna.

31 U značenju koje se nalazi u prim. na str. 99. — Red.

## Čisti sud ukusa nezavisan je od draži i od ganuća

Svaki interes kvari sud ukusa i lišava ga njegove nepristrasnosti, naročito kada ne dopušta da svrhovitost prethodi osećanju zadovoljstva, kao što to čini interes uma, već nju zasniva na tome osećanju; ovaj poslednji slučaj nastupa svaki put u estetskome sudu o nečemu, ukoliko to nešto izaziva zadovoljstvo ili bol. Otuda oni sudovi, koji su tako aficirani, ne mogu pretendovati na opšte dopadanje, i to ili nikako ili utoliko manje ukoliko se među odredbenim osnovima ukusa nalaze osećanja pomenute vrste. Ukus je još varvarski svaki put kada su mu radi

dopadanja potrebne primese *draži i ganuća,* štaviše ako te draži i ganuća pretvori u merilo svoga odobravanja.

Međutim, draži se ipak češće ubrajaju ne samo u lepotu (koja bi zapravo trebalo da se odnosi samo na formu) kao doprinos estetskom opštem dopadanju, već se štaviše draži izdaju za lepote po sebi, te se dakle materija dopadanja izdaje za formu; jedan nesporazum koji se brižljivom analizom tih pojava može odstraniti isto onako kao i poneki drugi nesporazum kome ipak nešto istinito još leži u osnovi.

Svaki sud ukus na koji draž i ganuće nemaju nikakvog uticaja (premda se oni mogu povezati sa dopadanjem koje izaziva ono što je lepo), koji, dakle, za odredbeni osnov ima samo svrhovitost forme, svaki takav sud ukusa, velim, jeste *čisti sud ukusa.*

## Objašnjenje primerima

Estetski sudovi mogu se podeliti na empirijske i čiste, upravo isto onako kao i teorijski (logički) sudovi. Empirijski jesu oni estetski sudovi koji izražavaju prijatnost i neprijatnost, čisti estetski sudovi jesu oni koji iskazuju lepotu nekom predmetu ili o njegovom načinu predstavljanja; empirijski estetski jesu sudovi čula (materjalni estetski sudovi), čisti estetski sudovi (kao formalni) jesu jedini pravi sudovi ukusa.

Dakle, jedan sud ukusa samo je utoliko čist ukoliko se sa njegovim odredbenim osnovom ne meša nikakvo prosto empirijsko dopadanje. Međutim, to se dešava svaki put kada draž ili ganuće imaju nekog udela u onome sudu kojim nešto treba oglasiti za lepo.

Ali, opet se ističu poneke zamerke, u kojima nas ne samo zavaravaju da je draž nužan sastavni deo lepote, već, štaviše, da je ona sama za sebe dovoljna da se nazove lepom. Najveći broj ljudi oglašavaju neku boju za nešto po sebi lepo, na primer zelenilo nekog travnjaka, neki prost ton (za razliku od zvuka i šuma), kao što je, recimo, ton neke violine; premda i ta boja i taj ton imaju, kako se čini, za osnovu samo materiju predstava, naime jedino oset, i zbog toga bi zasluživali da se nazovu sauno prijatnijim. Ali, u isto vreme ipak će se primetiti da se i oseti boje i tona samo utoliko s pravom mogu smatrati za lepe ukoliko su i jedni i drugi *čisti,* što predstavlja jednu odredbu koja se već

odnosi na formu, i takođe je jedina stvar koja se o tim predstavama može sa sigurnošću saopštavati na opšti način: jer teško se može pretpostaviti da će svaki na isti način ocenjivati kvalitet samih oseta kao istovetan u svima subjektima, i da je prijatnost jedne boje izvrsnija od prijatnosti druge boje, ili da je prijatnost tona jednog muzičkog instrumenta izvrsnija od prijatnosti tona nekog drugog muzičkog instrumenta.

Ako sa *Ojlerom* pretpostavimo da su boje upravo talasanja (pulsus) etra koja idu jedna za drugima, kao što su tonovi talasanja vazduha koji je zvukom potresen, i, što je najvažnije, da svest ne opaža samo čulom njihov uticaj na podsticanje organa, već da takođe refleksijom opaža pravilnu igru utisaka (te dakle formu u povezivanju raznih predstava), u šta ja, ipak, vrlo mnogo sumnjam[32]: onda bi boja i ton bili ne samo čisti oseti nego bi već predstavljali odredbu jedinstva njihove raznovrsnosti, i tada bi se takođe sami za sebe mogli ubrajati u lepote.

32 U izdanju iz 1799. stoji „u šta ja ne sumnjam“. — Prim. red.

Ali, ono što je čisto u nekoj jednostavnoj vrsti oseta ima ovo značenje: jednolikost tih oseta ne remeti niti prekida neki oset druge vrste, te spada samo u formu, jer pri tome se može apstrahovati od kvaliteta one jednostavne vrste oseta (od pitanja naime: da li on predstavlja neku boju i koju, ili da li predstavlja neki ton i koji). Otuda se sve proste boje, ukoliko su čiste, smatraju za lepe; složene boje nemaju to preimućstvo: upravo zbog toga jer, pošto nisu proste, nemaju nikakvo merilo za ocenu — da li ih treba nazvati čistim ili nečistim.

A što se tiče mišljenja da se lepota koja se pripisuje predmetu zbog njegove forme može štaviše povećati pomoću draži, to mišljenje predstavlja običnu zabludu koja je vrlo štetna po pravi, nepristrasni i temeljni ukus; mada se, svakako, pored lepote mogu dodati još i draži da bi se pomoću predstave o predmetu, u svesti izazvao, osim suvoparnog dopadanja, još i interes, i tako se poslužilo ukusu u njegovoj kulturi radi pohvale, naročito ako je taj ukus još sirov i neuvežban. Ali stvarno te draži nanose štetu sudu ukusa, ako privuku na sebe pažnju kao principi prosuđivanja lepote. Jer, da draži doprinose lepoti, pogrešno je do te mere da se one, ako je ukus još slab i neuvežban, mogu uviđavno prihvatiti kao nešto tuđe samo ukoliko ne ometaju onu

lepu formu.

Ono što je bitno u slikarstvu, skulpturi, pa čak u svima likovnim umetnostima, u građevinarstvu i vrtarstvu, ukoliko oni predstavljaju lepe veštine, jeste *crtež,* u kojem osnov svake nastrojenosti za ukus ne sačinjava ono u osetu što izaziva zadovoljstvo, već samo ono što svojom formom izaziva dopadanje. Boje kojima je skica naslikana spadaju u draži; one su doduše u stanju da predmet po sebi učine za oset živahnim ali ne dostojnim posmatranja i lepim: naprotiv, njih najčešće i suviše ograničava ono što lepa forma zahteva, pa njih čak i onde gde se draž dozvoljava oplemenjuje jedino ta lepa forma.

Svaka forma predmeta čula (ne samo spoljašnjih čula već posredno i unutrašnjeg čula) jeste ili *oblik* ili *igra;* u ovom drugom slučaju ili igra mnogih oblika (u prostoru mimika i ples), ili prosta igra mnogih oseta (u vremenu). *Draž* boja ili draž prijatnih tonova od instrumenta može da pridođe, ali ono što sačinjava pravi predmet čistoga suda ukusa jeste *crtež* u boji i kompozicija u tonu; a što izgleda da lepoti doprinose kako čistota boja tako i čistota tonova, ili takođe njihova raznovrsnost i njihovo omeđivanje, to ne može da znači da one predstavljaju tako reći neki istorodni prilog dopadanju forme zbog toga što su za sebe prijatne, već zato što one predočavaju formu tačnije, određenije i potpunije, i što, osim toga, svojom draži oživotvoruju prestavu, time što pažnju skreću na sam predmet i na njemu je zadržavaju.

Čak i ono što se naziva ukrasom (parerga), to jest ono što ne spada u celu predstavu predmeta kao njen unutrašnji sastavni deo, već samo kao spoljašnji dodatak, i što povećava dopadanje ukusa, ono ipak i to čini samo svojom formom: kao što su okviri za slike, odela statua, ili tremovi sa stubovima oko raskošnih zgrada. Međutim, ako se sam ukras ne sastoji u lepoj formi, ako je on kao zlatni okvir namešten samo zbog toga da bi svojom draži preporučio sliku odobravanju, onda se ukras zove *nakit* i nanosi štetu pravoj lepoti.

*Ganutost,* osećanje u kojem se prijatnost izaziva samo posredstvom trenutne prepreke i onoga jačeg izliva životne snage koji posle toga nastupa, ta ganutost, velim, apsolutno ne spada u lepotu. *Uzvišenost,* međutim (sa kojom je povezano osećanje ganutosti), zahteva neko drukčije merilo prosuđivanja nego što je

merilo koje ukus postavlja sebi za osnovu; i tako odredbeni osnov jednog čistog suda ukusa ne sačinjavaju ni draži ni ganutosti, jednom reči nikakav oset kao materija estetskog suda.

## Sud ukusa je potpuno nezavisan od pojma savršenosti

*Objektivna* svrhovitost može da se sazna samo posredstvom veze onoga što je raznovrsno sa nekom određenom svrhom, dakle samo pomoću nekog pojma. Već iz toga jasno izlazi: da ono lepo, čije prosuđivanje ima za osnovu neku čistu formalnu svrhovitost, to jest neku svrhovitost bez svrhe, jeste potpuno nezavisno od predstave dobroga, jer dobro predstavlja neku objektivnu svrhovitost, to jest vezu predmeta sa nekom određenom svrhom.

Objektivna svrhovitost je ili spoljašnja, to jest predstavlja korisnost, ili je unutrašnja, to jest predstavlja savršenost predmeta. Iz oba prethodna glavna odeljka može se dovoljno jasno videti da se ono dopadanje jednog predmeta, zbog koga mi taj predmet nazivamo lepim, ne može zasnivati na predstavi njegove korisnosti: jer tada to dopadanje ne bi predstavljalo ono neposredno dopadanje predmeta koje sačinjava bitni uslov suda o lepoti. Međutim, već se jedna objektivna unutrašnja svrhovitost, to jest savršenost, više približava predikatu lepote, i stoga su je znameniti filozofi smatrali za istovetnu sa lepotom, ali sa dodatkom koji glasi: *ako se ona zamišlja nejasno.* Od najvećeg je značaja da se u kritici ukusa reši pitanje: da li se i lepota može stvarno svesti na pojam savršenosti?

Da bismo ocenili objektivnu svrhovitost, nama je u svako doba potreban pojam neke svrhe i (ako ta svrhovitost ne treba da predstavlja neku spoljašnju svrhovitost [korisnost], već unutrašnju) pojam neke unutrašnje svrhe koji sadrži osnov unutrašnje mogućnosti predmeta. Ali, kao što svrha uopšte predstavlja ono čiji se *pojam* može posmatrati kao osnov mogućnosti samog predmeta, tako će, da bismo mogli da zamislimo neku objektivnu svrhovitost u jednoj stvari, morati, da prethodi pojam o toj stvari, to jest pojam o tome *kakva ta stvar treba da je;* i saglašavanje raznovrsnosti u toj stvari sa tim pojmom (koji predstavlja pravilo povezivanja te raznovrsnosti u njoj) jeste *kvalitativna* savršenost stvari. Od te kvalitativne savršenosti potpuno se razlikuje kvantitativna savršenost kao potpunost svake stvari u njenoj vrsti, i predstavlja čist pojam

veličine (celokupnosti), kod kojeg se već unapred zamišlja kao određeno *šta* dotična *stvar treba da je,* pa se samo postavlja pitanje — da li se na njoj nalazi *sve* ono što je radi toga potrebno. Ono što je formalno u predstavi jedne stvari, to jest saglašavanje raznovrsnosti sa onim što je jedno (ostavljajući neodređenim šta to jedno može biti) ne pokazuje samo za sebe baš nikakvu objektivnu svrhovitost: jer, pošto se apstrahuje od toga jednoga *kao svrhe* (od toga šta stvar treba da je), ne preostaje u svesti onoga ko posmatra ništa do subjektivna svrhovitost predstava, koja doduše naznačuje izvesnu svrhovitost stanja predstave u subjektu, i u tome subjektu neku njegovu ugodnost da datu formu primi u uobrazilju, ali ne označuje nikakvu savršenost ma kog objekta, koji se ovde ne zamišlja pomoću pojma neke svrhe. Kada, na primer, u šumi naiđem na neki proplanak oko kojeg drveće stoji u krugu, ja pri tome ne zamišljam neku svrhu, naime da bi on, recimo, mogao da posluži kao izletničko igralište, jer se putem čiste forme ne dobij a ni najmanji pojam savršenosti. Međutim, ako bismo zamislili neku formalnu *objektivnu* svrhovitost ali bez svrhe, to jest čistu formu neke *savršenosti* (bez ikakve materije i *pojma* o onome sa čime se saglašavamo, čak i kada bi to bila samo ideja neke zakonitosti uopšte), to bi bila prava protivrečnost.

Dakle, sud ukusa predstavlja jedan estetski sud, to jest takav sud koji se zasniva na subjektivnim osnovama i njegov odredbeni osnov ne može biti neki pojam, te dakle ni pojam neke određene svrhe. Prema tome, u lepoti kao formalnoj subjektivnoj svrhovitosti ni u kom se slučaju ne zamišlja neka savršenost predmeta kao navodno formalna svrhovitost, ali pri svemu tome ipak objektivna svrhovitost; ništavna je takođe razlika između pojmova lepoga i dobroga, koja bi se sastojala u tome da se lepo i dobro razlikuju samo u pogledu logičke forme, naime kao da pojam lepoga predstavlja samo nerazgovetan pojam savršenosti, a pojam dobroga jasan pojam savršenosti, a da su oni inače u pogledu sadržine i porekla istovetni: jer tada između njih ne bi postojala nikakva *specifična* razlika, već bi svaki sud ukusa bio isto tako jedan sud saznanja, kao i onaj sud kojim se nešto oglašava za dobro, isto onako kao što, recimo, kada običan čovek kaže da je prevara nepravedna, on taj svoj sud zasniva na nerazgovetnim principima, a filozof na jasnim principima, ali se u osnovi i običan čovek i filozof oslanjaju na iste principe uma. Ja

sam, međutim, već pokazao da je svaki estetski sud jedinstven u svojoj vrsti da ne predstavlja apsolutno nikakvo saznanje (čak ni neko nerazgovetno saznanje) o objektu: saznanje o objektu predstavlja jedino logički sud, dok, naprotiv, estetski sud dovodi u vezu jednu predstavu u kojoj neki objekat biva dat jedino sa subjektom, i ne ukazuje ni na kakvu osobinu predmeta, već jedino na svrhovitu formu u odredbi onih moći predstavljanja koje se tim predmetom bave. Taj sud zove se takođe estetički upravo zbog toga jer njegov odredben osnov ne predstavlja nikakav pojam, već osećanje (unutrašnjeg čula) one jednodušnosti u igri duševnih moči; ukoliko se ta jednodušnost može osetiti. Naprotiv, kada bi neko hteo da nazove estetskim nerazgovetne pojmove i onaj objektivni sud koji se na tim pojmovima zasniva, tada bi čovek posedovao neki razum koji čulno sudi, ili neko čulo koje svoje objekte predstavlja pojmovima, a obe te pretpostavke jesu u sebi protivrečne. Moć pojmova, bilo da su ti pojmovi nerazgovetni ili jasni, jeste razum; i premda je za sud ukusa, kao estetski sud, potreban razum (kao i za sve sudove), ipak on nije za nj potreban kao moć saznanja nekog predmeta, već kao moć odredbe suda i njegove predstave (bez pojma) s obzirom na njen odnos prema subjektu i njegovom unutrašnjem osećanju, i to ukoliko je taj sud moguć na osnovu nekog opšteg pravila.

## Sud ukusa kojim se neki predmet oglašava lepim pod uslovom nekog određenog pojma nije čist

Postoje dve vrste lepote: slobodna lepota (pulchritudo vaga) i pridodata lepota (pulchritudo abhaerens). Slobodna lepota ne pretpostavlja nikakav pojam o onome što predmet treba da je; ona druga vrsta lepote pretpostavlja i takav jedan pojam i savršenost predmeta koja tome pojmu odgovara. Vrste slobodne lepote zovu se (za sebe postojeće) lepote ove ili one stvari; ona druga lepota kao lepota koja zavisi od nekog pojma (uslovljena lepota) pridaje se onim objektima koji stoje pod pojmom neke naročite svrhe.

Cveće predstavlja slobodne prirodne lepote. Kakav treba da je neki cvet, to, osim botaničara, teško može znati još neko; pa čak se i botaničar, koji u cvetu saznaje oplodni organ biljke, ne obazire niukoliko na tu prirodnu svrhu kada o njemu sudi ukusom. Dakle, za osnovu suda ukusa ne uzima se nikakva

savršenost ma koje vrste, nikakva unutrašnja svrhovitost sa kojom stoji u vezi spoj te raznovrsnosti. Mnoge ptice (papagaj, kolibri, rajska ptica), mnoštvo morskih školjaka jesu lepote za sebe, koje ne pripadaju nijednom jedinom predmetu koji je u pogledu svoje svrhe određen na osnovu pojmova, već izazivaju dopadanje slobodno i za sebe. Tako crteži *à la grecque,* lišće na ramovima ili na tapetama od hartije itd. ne znače sami za se ništa: oni ništa ne predstavljaju, nikakav objekat pod nekim određenin pojmom te spadaju u slobodne lepote. U istu vrstu lepote može da se uvrsti takođe ono što se u muzici naziva fantazijama (bez teme), pa čak i cela muzika bez teksta.

U prosuđivanju neke slobodne lepote (u pogledu čiste forme) sud ukusa je čist. Nije pretpostavljen nikakav pojam ma o kojoj svrsi, kojoj ono što je raznoliko u datom objektu treba da stoji u službi, te dakle ono što taj objekat treba da predstavlja, a kojim bi pojmom samo bila ograničena sloboda uobrazilje koja se tako reći preliva u posmatranje oblika.

Ali, lepota nekog ljudskog bića (u tu vrstu lepote spada lepota nekog čoveka ili žene ili deteta), lepota nekog konja, neke zgrade (kao što su crkva, dvorac, oružnica ili baštenska kuća) pretpostavlja pojam o svrsi koji odlučuje o tome šta stvar treba da predstavlja, te dakle neki pojam o savršenosti te stvari i, prema tome, to je samo pridodata lepota. Kao što je pak povezivanje prijatnoga (oseta) sa lepotom, koja se zapravo odnosi samo na formu, ometalo čistotu suda ukusa, tako sada njegovu čistotu ometa povezivanje dobroga sa lepotom (za šta je naime ono što je raznoliko dobro za samu stvar s obzirom na njenu svrhu).

Mogle bi se na jednoj zgradi napraviti mnoge stvari koje neposredno u opažanju izazivaju dopadanje, samo ako ta zgrada ne bi trebalo da bude crkva; neki lik mogao bi se ulepšati najraznovrsnijim uvojitim ukrasima i lakim ali pravilnim crtama, kao što čine Novozelanđani sa svojim tetoviranjem, kada pri tom samo ne bi bila u pitanju neka ljudska bića; i to ljudsko biće moglo bi imati mnogo nežnije crte i neki prijatniji, ljupkiji oblik lica, kada samo ono ne bi bilo muškarac ili čak ratnik.

Dakle, dopadanje koje izaziva ono što je raznoliko u jednoj stvari u vezi sa unutrašnjom svrhom koja određuje njegovu mogućnost, takvo dopadanje, velim, predstavlja ono dopadanje

koje se zasniva na nekom pojmu; međutim, dopadanje koje izaziva lepota jeste takvo dopadanje koje ne pretpostavlja nikakav pojam, već je neposredno vezano sa predstavom preko koje nam predmet biva dat (ne na osnovu koje se predmet zamišlja). Ako se pak sud ukusa u pogledu dopadanja lepote učini zavisnim od svrhe u onoj prvoj vrsti dopadanja kao od suda uma, pa time bude ograničen, onda onaj sud ukusa u pogledu dopadanja lepote nije više slobodan i čist sud ukusa.

Doduše, ovim povezivanjem estetskog dopadanja sa intelektualnim dopadanjem ukus dobija u tome što biva fiksiran i što doduše nije opšti, ali mu se ipak u pogledu izvesnih svrhovito određenih objekata mogu propisati pravila. Ali, ta pravila tada i nisu neka pravila ukusa, već samo pravila izmirenja ukusa sa umom, to jest lepoga sa dobrim, a na osnovu kojih se lepo čini upotrebljivim kao instrumenat svrhe u pogledu dobroga, kako bi se ono duševno stanje, koje se održava samo sobom i kome pripada subjektivno opšte važenje potčinilo onom načinu mišljenja koji se može održati samo napornom odlukom, ali je objektivno opšte važeće. Međutim, strogo uzev, niti savršenost dobija od lepote, niti lepota od savršenosti; nego, pošto se prilikom upoređivanja jedne predstave, kojom nam neki predmet biva dat, sa objektom (u pogledu onoga šta taj objekat treba da je) na osnovu nekog pojma, pošto se, velim, pri tome ne može izbeći da u isto vreme tu predstavu povežemo sa osećanjem u subjektu, to *celokupna moć* predstavljanja dobija ako se oba duševna stanja saglašavaju.

Sud ukusa u pogledu nekog predmeta bio bi čist od određene unutrašnje svrhe samo tada ako onaj ko sudi ili ne bi imao nikakvog pojma o toj svrsi ili bi u svome sudu apstrahovao od toga pojma. Ali, mada bi taj ko sudi tada doneo pravilan sud ukusa, pošto bi predmet prosudio kao slobodnu lepotu, njemu bi ipak neko drugi, ko na tome predmetu posmatra lepotu samo kao njegovu osobinu (gleda na svrhu predmeta), učinio zamerku i osudio zbog rđavog ukusa, premda bi obojica, posmatrajući svaki na svoj način, pravilno sudili : jedan na osnovu onoga što se nalazi pred njegovim čulima, a drugi na osnovu onoga što poseduje u mislima. Na osnovu ovog odvajanja može da se izgladi poneka razmirica koja postoji između onih koji sude o lepoti na osnovu ukusa, i to time što će im se pokazati da se jedan

pridržava slobodne lepote, a drugi pridodate lepote, usled čega prvi iskazuje čist sud ukusa, a onaj drugi donosi primenjen sud ukusa.

## O idealu lepote

Ne može postojati nikakvo objektivno pravilo ukusa na osnovu kojeg bi se pomoću pojmova određivalo šta je lepo. Jer, svaki sud toga porekla jeste estetski, to jest njegov odredbeni osnov jeste osećanje subjekta, a nikako pojam nekog objekta. Tražiti neki princip ukusa, koji bi opšti kriterijum lepoga označavao određenim pojmovima, predstavljao bi besplodni trud, jer taj princip koji se traži jeste nemoguć i sam u sebi protivrečan. Opšta saopštljivost osećanja (dopadanja ili nedopadanja), i to takva jedna saopštljivost koja se obavlja bez pojma, jednodušnost, ukoliko je moguće, svih vremena i naroda u pogledu toga osećanja u predstavljanju određenih predmeta jeste empirijski, premda slabi i jedva dovoljni kriterijum za naslućivanje porekla jednoga tako primerima osvedočenoga ukusa iz duboko skrivenoga, svima ljudima zajedničkoga principa jednodušnosti u prosuđivanju onih formi pod kojima predmeti njima bivaju dati.

Otuda se poneki proizvodi ukusa posmatraju kao egzemplarni : ne kao da se ukus može zadobiti time što se ugledamo na druge ukuse. Jer ukus mora da predstavlja jednu naročitu moć; međutim, ko se ugleda na neki uzor, taj pokazuje, ukoliko u tome uspe, doista umešnost, ali ukus pokazuje samo ukoliko je u stanju da taj uzor sam prosudi.[33*] Iz toga pak iz lazi da najuzvišeniji uzor, prauzor ukusa, jeste jedna čista ideja, koju svaki mora da proizvede u samom sebi i prema kojoj mora da prosuđuje sve što je objekat ukusa, što predstavlja primer prosuđivanja ukusom, pa čak i ukus svakoga drugoga. *Ideja znači* zapravo jedan, pojam uma, a *ideal* znači predstavu nekog pojedičnog bića kao adekavatnog ideji.Otuda se onaj prauzor ukusa koji se naravno zasniva na neodređenoj ideji uma o nekom maksimumu, ali koji se ipak ne može predstaviti pojmovima, već samo u pojedinačnom prikazivanju, može bolje da nazove idealom lepoga koji mi, mada ga ne posedujemo, ipak težimo da u sebi proizvedemo. Ali, to će biti samo jedan ideal uobrazilje, i to upravo zbog toga jer se ne zasniva na pojmovima, već na prikazivanju; a moć prikazivanja jeste uobrazilja. — Kako mi sada

dospevamo do takvog jednog ideala lepote? *A priori* ili empirijski? Isto tako: koji je rod lepoga sposoban za neki ideal?

33* Kad je reč o govornim umetnostima uzorci ukusa moraju se sastaviti na nekom mrtvom i kulturnom jeziku: u mrtvom zato da ne bi bili izloženi onim promenama koje se neminovno vrše na živim jezicima, pri čemu plemeniti izrazi postaju prostački, uobičajeni zastarevaju, a novostvoreni se puštaju u opticaj koji traje samo kratko vreme; na kulturnom zato da bi imao takvu gramatiku koja nije podložna nekoj ćudljivoj promenljivosti mode, već poseduje svoja nepromenljiva pravila.

Pre svega valja primetiti da lepota za koju treba da se traži neki ideal ne sme da predstavlja neku neodređenu lepotu, već mora da je ona lepota koja je *fiksirana* nekim pojmom objektivne svrhovitosti, prema tome ne sme da pripada nekom objektu sasvim čistoga suda ukusa, već objektu jednoga suda ukusa koji je delimično intelektualiziran, to jest onoj vrsti principa prosuđivanja u kojoj treba da postoji neki ideal; tu prema određenim pojmovima mora da leži u osnovi neka ideja uma, koja *a priori* određuje onu svrhu na kojoj se zasniva unutrašnja mogućnost predmeta. Neki ideal lepih cvetova, nekog lepog nameštaja, nekog lepog vidika, takav se ideal ne može zamisliti. Ali takođe ne može da se zamisli ma koji ideal neke lepote koja je skopčana sa određenim svrhama, na primer ideal neke lepe stambene zgrade, nekog lepog drveta, lepe gradine itd; po svoj prilici zato jer svrhe nisu svojim pojmom dovoljno određene i fiksirane, usled čega je svrhovitost skoro tako slobodna kao kod slobodne lepote. Samo ono što u samom sebi poseduje svrhu svoje egzistencije, to jest onaj čovek koji mora umom da određuje sam sebi svoje svrhe, ili ako mora da ih uzme iz spoljašnjeg opažanja, on ih ipak može upoređivati sa suštinskim i opštim svrhama, i njihovu saglasnost sa svim svrhama može takođe da prosudi estetski : takav čovek, dakle, jedino je sposoban za ideal *lepote* isto onako kao što je čovečanstvo u njegovoj ličnosti, kao inteligenciji, jedino sposoban za ideal *savršenosti* za razliku od svih ostalih predmeta u svetu.

Ali, zato su potrebne dve stvari: na *prvom* mestu upotrebna je *normalna estetska ideja* koja znači jednu pojedinačnu intuiciju (uobrazilje) koja predstavlja kontrolnu meru prosuđivanja čoveka kao nečeg što (stvari koja) pripada jednoj naročitoj životinjskoj vrsti; na *drugom* mestu potrebna je *ideja uma* koja *svrhe* čovečanstva, ukoliko se one ne mogu predstaviti čulno, pretvara u princip prosuđivanja čovekova lika, preko kojeg se kao preko

svoje posledice u pojavi one svrhe otkrivaju. Normalna ideja mora iz iskustva da uzme svoje elemente radi lika jedne životinje naročitoga roda; ali najveća svrhovitost u konstrukciji onog lika, koji bi bio pogodan za opštu kontrolnu meru estetskog prosuđivanja svakog pojedinca te vrste, ona slika koja je tako reći namerno ležala u osnovi tehnike prirode, a kojoj je adekvatan samo rod u celini a nikako i neka njegova zasebna jedinka, ta se slika, velim, ipak nalazi samo u ideji onoga ko sudi, ali koja se ideja sa svojim proporcijama može kao estetska ideja prikazati u jednoj uzornoj slici potpuno *in concreto.* Da bismo bar donekle objasnili kako to biva (jer ko je u stanju da od prirode potpuno izmami njene tajne), pokušaćemo da damo jedno psihološko tumačenje toga.

Treba primetiti ovo: da uobrazilja ume na neki nama potpuno neshvatljiv način ne samo da katkada ponovo izazove znake za pojmove, čak znake iz davnih vremena, već takođe zna da iz ogromnog broja predmeta raznih vrsta, ili takođe jedne iste vrste, reprodukuje sliku i oblik predmeta i, štaviše, kada duševnost teži upoređenjima, uobrazilja ume stvarno, mada ne dovoljno svesno, da tako reći položi jednu sliku na drugu, i da na osnovu kongruencije više slika iste vrste izvede jednu srednju sliku koja služi svima kao zajednička mera. Neko je video hiljadu odraslih muških osoba. Ako on sada zaželi da putem upoređivanja donese sud o njihovoj normalnoj veličini, onda (po mome mišljenju) uobrazilja pretpostavlja da jedan veliki broj slika (možda svih hiljadu slika onih odraslih osoba) padnu jedne na druge, i, ako mi je dozvoljeno da pri tom primenim analogiju optičkog prikazivanja, u prostoru u kojem se najviše slika udružuju, i unutar one skice u kojoj je mesto naslikano najjače namazanom bojom, tu se pokazuje *srednja veličina* koja je ne samo u pogledu visine već i u pogledu širine podjednako udaljena od krajnjih granica najvećeg i najmanjeg stasa, i to je stas jednog lepog čoveka. (Upravo to isto mogli bismo dobiti mehanički, ako bismo izmerili svih hiljadu osoba, njihove visine među sobom i širine (i debljine) za sebe sabrali, i taj zbir podelili brojem hiljadu. Ali, uobrazilja proizvodi upravo to jednim dinamičkim efektom koji proizlazi iz raznolikih utisaka koje takvi likovi vrše na organ unutrašnjeg čula.) Ako se sad na sličan način potrazi za ovog srednjeg čoveka srednja glava, za tu glavu srednji nos itd., onda taj lik leži u osnovu normalne ideje lepoga čoveka u onoj zemlji u

kojoj se to upoređivanje vrši; stoga pod takvim empirijskim uslovima jedan crnac mora da nužnim načinom ima drugu normalnu ideju lepote lika nego neki beli čovek, Kinez drugu nego Evropljanin. Isto bi tako bilo i sa *uzorom* jednog lepog konja ili psa (neke određene rase). — Ta *normalna ideja* nije izvedena iz proporcija, uzetih iz iskustva, *kao* iz *određenih pravila,* već su pravila prosuđivanja moguća tek na osnovu te normalne ideje. Ova normalna ideja predstavlja za ceo rod onu sliku koja lebdi između svih pojedinačnih shvatanja pojedinaca koja se razlikuju na više načina, a koju je sliku priroda podmetnula svima svojim proizvodima iste vrste kao uzor, no koju ona, kako izgleda, nije dostigla ni u kojoj jedinki. Ta normalna ideja ni u kom slučaju ne predstavlja celi *prauzor* lepote u tome rodu, već jedino onu formu koja sačinjava neophodni uslov svake lepote, te, dakle, samo pravilnost u prikazivanju roda. Ona je, kao što se govorilo za *Polikletovog* čuvenog *Derifora, pravilo* (upravo kao pravilo mogla se upotrebiti takođe *Mironova Krava* u njenom rodu). Upravo zbog toga ta normalna ideja takođe ne može sadržati ništa specifično-karakterističnо, jer inače ona ne bi bila normalna ideja roda. I prikazivanje normalne ideje ne izaziva dopadanje lepotom, već to čini prosto zato jer ne protivreči nijednom uslovu pod kojim jedino jedna stvar toga roda može biti lepa. To njeno prikazivanje samo odgovara školskim pravilima. [34*]

34* Lako se može uvideti da potpuno pravilno lice nekog čoveka, ako bi nekom slikaru poslužilo kao model, po pravilu ništa ne izražava, jer u njemu nema ničeg karakterističnog, dakle takvo lice više izražava ideju roda nego ono što je specifično kod jedne ličnosti. Ono karakterističnô ove vrste koje je preterano, to jest koje nanosi štetu samoj normalnoj ideji (svrhovitosti roda), zove se *karikatura*. Iskustvo takođe pokazuje da ona sasvim pravilna lica obično odaju čoveka koji je po svojoj unutrašnjosti takođe sasvim osrednji čovek; verovatno (ako se sme pretpostaviti da priroda izražava u onome što je spoljašnje proporcije onoga što je unutrašnje) zbog toga jer ako se nijedna duševna snaga ne ističe iznad one proporcije koja se zahteva da bi se izgradio neki čovek bez mana, onda se ne može očekivati ništa što bi bilo slično onome što se naziva *genije*, u kome priroda, kako izgleda, napušta svoje obične razmere duševnih snaga u korist jedne jedine od njih.

Ipak se od *normalne ideje* lepoga razlikuje takođe njegov *ideal,* koji se iz već navedenih razloga može očekivati jedino na ljudskome liku. Na tome pak ljudskome liku ideal se sastoji u izrazu onoga što je *moralno,* bez kojega se predmet ne bi dopadao opšte i uz to pozitivno (ne samo negativno u nekom prikazu koji odgovara školskim pravilima). Doduše vidljivi izraz moralnih ideja koje vladaju čovekovim unutrašnjim životom može se uzeti

samo iz iskustva; ali, da bi se veza tih ideja sa svim onim što naš um spaja sa moralno-dobrim u ideje najviše svrhovitosti, a to su duševna dobrota ili čistota ili jačina ili mirnoća itd., učinila tako reći vidljivom u telesnom izrazu (kao posledica onoga što je unutrašnje), za to je potrebno da su čiste ideje uma i velika snaga uobrazilje udružene kod onoga ko tu vezu želi samo da prosudi, a mnogo više kod onoga ko uz to hoće da tu vezu prikaže. Tačnost takvog jednog ideala lepote pokazuje se u ovome: što on nijednom čulnom nadražaju ne dozvoljava da se meša u dopadanje koje njegov objekat izaziva, a ipak pretpostavlja da za nj ima neko veliko interesovanje; što potom dokazuje da prosuđivanje prema takvom jednom merilu nikada ne može biti čisto estetsko, i da prosuđivanje prema nekom idealu lepote ne predstavlja neki čist sud ukusa.

### Objašnjenje lepoga, izvedeno iz ovog trećeg momenta

*Lepota* jeste forma *svrhovitosti* jednoga predmeta, ukoliko se ona na njemu opaža *bez predstave* o *nekoj svrsi*[35*]

35* Protiv ovog objašnjenja moglo bi kao instanca da se navede ovo: da postoje stvari na kojima se vidi neka svrhovita forma, a da se na njima ne saznaje neka svrha; na primer, ono kameno posuđe koje se dosta često nalazi u starim grobnicama, a na kojem se nalaze neke rupice kao zbog neke držalje, i takva posuđa, iako dovoljno jasno odaju neku svrhovitost, čija se svrha ne poznaje, ipak se ne proglašavaju zbog toga za lepa. Ali već to što se ona smatraju za neku umetničku tvorevinu dovoljno je pa da se mora priznati da se njihova figura dovodi u vezu sa nekom namerom i nekom određenom svrhom. Otuda ni njihovo posmatranje ne izaziva neko neposredno dopadanje. Naprotiv, neki cvet, na primer neka lala smatra se lepom, jer se u njenom opažaju nailazi na izvesnu svhovitost koja se kao takva, kakvom je mi ocenjujemo, ne dovodi u vezu ni sa kojom svrhom.

## Četvrti momenat suda ukusa
## prema modalitetu dopadanja koje izaziva predmet

### U čemu se sastoji modalitet jednog suda ukusa

O svakoj predstavi mogu reći: *moguće* je bar to da je ona (kao saznanje) povezana sa nekim zadovoljstvom. O onome što nazivamo *prijatnim* tvrdim da u meni *stvarno* izaziva zadovoljstvo. Međutim, o *lepome* se zamišlja da ono stoji u nužnoj vezi za dopadanjem. Ova nužnost pak jeste nužnost naročite vrste: to nije neka teorijska objektivna nužnost, pri čemu se *a priori* može

saznati da *će* svaki pojedinac *osetiti* dopadanje što ga izaziva predmet koji nazivam lepim; to takođe nije neka praktična nužnost, pri čemu na osnovu pojmova čiste volje uma, koja služi kao pravilo onim bićima koja slobodno delaju, to dopadanje jeste nužna posledica jednog objektivnog zakona i ne znači ništa drugo do to da je naprosto potrebno da se (bez dalje namere) postupa na određen način. Naprotiv, kao nužnost koja se zamišlja u svakome estetskom sudu, ona se jedino može nazvati *egzemplarnom,* to jest nužnošću saglašavanja *svih* ljudi sa jednim sudom, što se posmatra kao primer jednog opšteg pravila koje se ne može naznačiti. Pošto nijedan estetski sud ne predstavlja neki objektivan sud, niti sud saznanja, to se ta nužnost ne može izvesti iz određenih pojmova, i prema tome nije apodiktičan. Ona se mnogo manje može izvesti iz opštosti iskustva (o potpunoj saglasnosti sudova o lepoti nekog izvesnog predmeta). Jer ne samo da bi iskustvo teško pribavilo dovoljan broj primera za to, već se nikakav pojam nužnosti estetskih sudova ne može zasnivati na empirijskim sudovima.

### Subjektivna nužnost koju pripisujemo sudu ukusa jeste uslovljena

Sud ukusa od svakoga zahteva da se sa njim saglasi, a ko oglašava nešto za lepo taj polaže pravo na to da svaki *treba* da odobrava dati predmet i da ga isto tako oglasi za lepi predmet. To „treba da“ u estetskome sudu iskazuje se, dakle, čak i prema svim podacima koji se zahtevaju radi prosuđivanja, ipak samo uslovljeno. Mi zahtevamo da se svaki čovek sa nama saglasi, jer za to imamo jedan princip koji je svima nama zajednički; na koje bismo saglašavanje takođe mogli računati, ako bismo samo uvek bili sigurni da bi dati slučaj bio pravilno supsumiran pod onaj princip kao pod pravilo odobravanja.

### Uslov nužnosti na koji se svaki sud ukusa poziva jeste ideja jednog zajedničkog čula

Kada bi sudovi ukusa (isto kao sudovi saznanja) imali neki određeni objektivan princip, onda bi onaj ko takve sudove donosi polagao pravo na bezuslovnu nužnost svoga suda na osnovu toga objektivnog principa. Kada bi sudovi ukusa bili bez ikakvog principa, kao što je to slučaj sa sudovima čistog čulnog ukusa, onda nikome ne bi bilo ni na kraj pameti da misli o nekoj njihovoj nužnosti. Prema tome, sudovi ukusa moraju imati neki

subjektivan princip po kojem se na osnovu osećanja, a ne na osnovu pojmova, donose odluke o tome šta se dopada a šta ne, pa ipak na opšte važeći način. Ali, takav jedan princip mogao bi se posmatrati samo kao neko *zajedničko čulo* koje se suštinski razlikuje od zdravog razuma koji se katkad takođe naziva opštim čulom (sensus communis); pošto običan zdrav razum ne sudi na osnovu osećanja, već uvek na osnovu pojmova, premda obično samo na osnovu nejasno zamišljenih principa.

Dakle, samo pod pretpostavkom da postoji neko zajedničko čulo (pod kojim pak mi nikako ne podrazumevamo neko spoljašnje čulo već delovanje koje potiče iz slobodne igre naših moći saznanja), samo pod pretpostavkom, velim, nekog takvog zajedničkog čula mogu se donositi sudovi ukusa.

## Da li se može sa razlogom pretpostaviti neko zajedničko čulo

Saznanje i sudovi, zajedno sa ubeđenjem koje ih prati, moraju biti takvi da se mogu saopštavati na opšti način, jer se inače nikada ne bi podudarili sa objektom: oni bi svi zajedno predstavljali samo neku subjektivnu igru moći predstavljanja, upravo onako kao što to zahteva skepticizam. Ali, ako saznanja treba da budu takva da se mogu saopštavati, onda i duševno stanje, to jest slaganje moći saznanja sa nekim saznanjem uopšte, i to ona proporcionalnost koja pripada jednoj predstavi (preko koje nam neki predmet biva dat) da bi iz nje postalo saznanje, onda i to duševno stanje, velim, mora da bude takvo da se može saopštavati na opšti način: jer bez toga slaganja moći saznanja sa nekim saznanjem uopšte, kao subjektivnog uslova saznanja, ne bi moglo da ponikne saznati je kao posledica. I to se stvarno dešava uvek kada neki predmet dat posredstvom čula stavi uobrazilju u dejstvo radi povezivanja onoga što je raznovrsno, a uobrazilja razum radi jedinstva toga raznovrsnoga u pojmovima. Ali to slaganje moći saznanja ima, prema razlici objekata koji bivaju dati, različitu srazmeru. Pa ipak mora da postoji jedna srazmera u kojoj je taj unutrašnji odnos za obe duševne snage najpovoljniji radi njihovog oživotvorenja (jedne drugom) u cilju saznanja (datih predmeta) uopšte: i to slaganje može da se odredi samo i jedino osećanjem (ne na osnovu pojmova). Pošto pak samo to slaganje mora da bude takvo da se može saopštavati na opšti način, te dakle i osećanje toga slaganja (kod neke date predstave)

; a opšta saopštljivost nekog osećanja pretpostavlja neko zajedničko čulo: to će se to zajedničko čulo moći s razlogom da pretpostavi, i to neoslanjajući se zbog toga na psihološka posmatranja, već kao onaj nužni uslov opšte saopštljivosti našega saznanja koji se mora pretpostaviti u svakoj logici i svakom principu saznanja koji nije skeptički.

## Nužnost opšteg saglašavanja koja se zamišlja u svakome sudu ukusa jeste subjektivna nužnost koja se pod pretpostavkom jednog zajedničkog čula zamišlja kao objektivna

U svim sudovima, kojima oglašavamo nešto za lepo, mi ne dozvoljavamo nikome da bude drugačijeg mišljenja, mada pri tom svoj sud ipak ne zasnivamo na pojmovima, već samo na svome osećanju: na osećanju, dakle, koje uzimamo za osnovu ne kao lično osećanje, već kao neko zajedničko osećanje. To zajedničko čulo pak ne može da se zbog te upotrebe zasniva na iskustvu, jer ono polaže pravo na to da nas ovlasti za donošenje takvih sudova u kojima se sadrži neko nalaganje: to zajedničko čulo ne kazuje *da će se* svaki *saglasiti* sa našim sudom, već da *treba* sa njim da se saglasi. Prema tome, zajedničko čulo, za čiji sud kao jedan primer navodim ovde svoj sud ukusa i zbog čega mu pripisujem *egzemplarno* važenje, jeste jedna čista idealna norma, pod čijom bi se pretpostavkom svaki sud koji bi se sa njom slagao mogao s pravom učiniti pravilom za svakoga, kao i ono dopadanje koje je u njemu izraženo, a koje izaziva neki objekat: jer taj bi princip, mada je doduše usvojen kao subjektivan, ali kao subjektivno-opšti (kao jedna ideja koja je nužna za svakoga), taj bi princip, velim, kao takav mogao u pogledu jednodušnosti svih onih koji sude da polaže pravo na opšte odobravanje isto onako kao i svaki objektivan princip; ako bismo samo bili sigurni da je supsumcija kod njega izvršena pravilno.

Ovu neodređenu normu jednog zajedničkog čula mi stvarno pretpostavljamo: to dokazuju naši poduhvati u donošenju sudova ukusa. Da li u stvari postoji neko takvo zajedničko čulo kao konstitutivan princip mogućnosti iskustva, ili neki još viši princip uma čini za nas regulativnim principom to da u sebi tek proizvedemo neko zajedničko čulo radi viših svrha; da li je, dakle, ukus jedna iskonska i prirodna moć ili predstavlja samo ideju neke veštačke moći koju tek treba zadobiti, tako da sud ukusa sa svojim polaganjem prava na opšte odobravanje jeste, u stvari,

samo jedan zahtev uma po kome takvu jednodušnost u načinu mišljenja treba proizvesti, i nalaganje, to jest objektivna nužnost da se svačije osećanje slije ujedno sa osobenim osećanjem svakoga, znači samo mogućnost da se u tome postane jednodušan, te sud ukusa postavlja samo jedan primer toga principa: o tome na ovome mestu još niti želimo niti možemo da vršimo ma kakva istraživanja, već zasad moramo da rastavimo moć ukusa na njene elemente i da ih naposletku ujedinimo u ideju nekog zajedničkog čula.

## Objašnjenje lepoga izvedeno iz četvrtoga momenta

*Lepo* jeste ono što se bez pojma saznaje kao predmet nekog *nužnog* dopadanja.

*  *

*

## Opšta napomena o prvom odseku analitike

Kada se iz gornjih raščlanjivanja izvuče rezultat, onda se vidi da sve izlazi na pojam ukusa: da ukus predstavlja moć prosuđivanja jednog predmeta u vezi sa *slobodnom zakonitošću* uobrazilje. Ako se pak uobrazilja mora da posmatra u sudu ukusa u njenoj slobodi, onda se ona ne uzima kao reproduktivna, onako kako je potčinjena zakonima asocijacije, već kao produktivna i samostalna (kao začetnica proizvoljnih formi mogućih intuicija); i premda je pri shvatanju nekog datog predmeta čula vezana za određenu formu toga objekta, i utoliko nema odrešene ruke (kao u pesništvu), ipak se još može lepo shvatiti, što je predmet u stanju da joj pribavi upravo takvu jednu formu u kojoj se sadrži takva povezanost onoga što je raznovrsno kakvu bi uobrazilja u saglasnosti sa *zakonima razuma* uopšte stvorila kada bi kao slobodna bila ostavljena samoj sebi. Ali, da je *uobrazilja* slobodna i da je ipak sama od sebe zakonita, to jest da u sebi ima izvesnu autonomiju, to predstavlja protivrečnost. Jedino razum postavlja zakone. Međutim, ako se uobrazilja nagna da postupa po nekom određenom zakonu, onda pojmovi određuju kakav treba da je njen proizvod u pogledu forme; ali tada, kao što je gore

dokazano, dopadanje nije dopadanje koje izaziva ono što je lepo, već je dopadanje koje izaziva ono što je dobro (savršenstvo, svakako čisto formalno savršenstvo), i tada sud nije sud donet na osnovu ukusa. Prema tome, sa slobodnom zakonitošću razuma (koja se takođe zove svrhovitost bez svrhe), i s osobitošću svakoga suda ukusa moći će da postoje zajedno samo i jedino neka zakonitost bez zakona i neka subjektivna saglasnost uobrazilje sa razumom bez neke njihove objektivne saglasnosti koja nastaje kada se predstava dovodi u vezu sa jednim određenim pojmom o nekom predmetu.

Ali kritičari ukusa uopšte navode kao najprostije i najnesumnjivije primere lepote geometrijski pravilne oblike kao što su krug, kvadrat, kocka itd.; pa ipak ti geometrijski oblici nazivaju se pravilnim upravo zato jer se ne mogu zamisliti drukčije do tako što se smatraju za čista prikazivanja nekog određenog pojma koji onome obliku propisuje pravilo (na osnovu kojeg je on jedino moguć). Prema tome, jedan od oba suda mora biti pogrešan: ili onaj sud kritičara po kojem se pomenutim oblicima mora da pripiše lepota, ili naš sud, koji smatra da je radi lepote potrebna svrhovitost bez pojma.

Niko neće olako tvrditi da je potreban čovek od ukusa pa da se uvidi da jedan krug izaziva veće dopadanje nego neka zabrljana skica, da se jedan četvorougao jednakih strana i jednakih uglova više sviđa nego neki kos četvorougao nejednakih strana, koji je tako reći osakaćen, jer zato je potreban samo zdrav ljudski razum i apsolutno nikakav ukus. Gde se zapazi neka namera da se oceni veličina nekog mesta ili da se objasni odnos delova jednih prema drugima i prema celini — tu su potrebni pravilni oblici, i to oblici najjednostavnije vrste; i tu se dopadanje ne zasniva neposredno na izgledu oblika, već na njegovoj upotrebljivosti za raznovrsne moguće svrhe. Jedna soba čiji zidovi sačinjavaju kose uglove, neki takav vrt, štaviše svako oštećenje simetrije, ne samo u životinjskom obliku (na primer ćoravost), već i u obliku zgrada ili cvetnih aleja, sve to izaziva kod nas nezadovoljstvo, jer je protivno svojoj svrsi, ne samo praktično u pogledu neke određene upotrebe tih stvari već takođe za prosuđivanje u pogledu svakojakih mogućih svrha, što nije slučaj sa sudom ukusa, koji, ako je čist, neposredno povezuje dopadanje ili nezadovoljstvo sa čistim *posmatranjem* predmeta,

bez obzira na upotrebu ili neku svrhu.

Doduše, ona pravilnost na osnovu koje se dolazi do pojma o nekom predmetu predstavlja neophodan uslov (conditio sine qua non) da bi se predmet shvatio u jednoj jedinoj predstavi i da bi se odredilo ono što je raznoliko u njegovoj formi. Ta odredba jeste u pogledu saznanja jedna svrha; i u pogledu saznanja ta je odredba takođe uvek spojena sa dopadanjem (koje izaziva ostvarenje svake, čak čisto problematične svrhe). Ali, tada imamo čisto odobravanje zadovoljavajućeg rešenja jednog problema, a ne neko slobodno i neodređeno-svrhovito bavljenje duševnih snaga sa onim što mi nazivamo lepim, i pri čemu razum stoji u službi uobrazilji, a ne uobrazilja razumu.

Ona pravilnost koja se sastoji u simetriji, a koja se nalazi na nekoj stvari koja je moguća samo na osnovu neke svrhe, na primer na nekoj zgradi, čak na nekoj životinji, ta pravilnost, velim, mora da izražava jedinstvo opažaj a koji prati pojam svrhe, i ona spada takođe u saznanje. Ali, ako treba samo da se održi neka slobodna igra moći predstavljanja (ipak pod pretpostavkom da pri tome razum ne strada), kao kada je reč o parkovima, o ukrašavanju soba, o raznovrsnom ukusnom ukrasnom posuđu i tome slično, tu se, što je moguće više, izbegava ona pravilnost koja se oseća kao prinuda; otuda engleski ukus u vrtovima, barokni ukus za nameštaje gone slobodu uobrazilje da se zaista približi onome što je groteskno, i u tome apstrahovanju od svakog prisiljavanja, koje potiče od pravila, ona stavlja upravo onaj slučaj u kojem je ukus u stanju da pokaže svoju najveću savršenost u projektima uobrazilje.

Svaka kruta pravilnost (koja se približuje matematičkoj pravilnosti) ima u sebi ono što je protivno dobrome ukusu: da nam njeno posmatranje ne pričinjava neku dugu zabavu, već, ukoliko nije izrično usmerena na saznanje ili na neku određenu praktičnu svrhu, ona kod nas izaziva dosadu. Naprotiv, ono čime se uobrazilja može igrati slobodno i svrhovito za nas je uvek novo, i njegov nam izgled ne može nikada dodijali. U svome opisivanju Sumatre Marsden primećuje da tamo gledaoca svuda okružuju slobodne lepote prirode i da usled toga nisu više privlačne za nj: naprotiv, za nj je imalo mnogo draži jedno biberište, na koje je naišao usred jedne šume, i u kome motke, oko kojih se ovo rastinje omotava, sačinjavaju u paralelnim

linijama aleje; iz toga Marsden izvodi ovaj zaključak: da se divlja lepota, koja je po izgledu nepravilna, sviđa kao razonoda samo onome ko se sit nagledao pravilne lepote. Ali, on je mogao da izvrši ovaj pokušaj, naime da se u svome biberištu zadržao jedan dan, tada bi primetio da razum, kada je preko pravilnosti uspostavio saglasnost sa redom koji je njemu svuda potreban, gubi dalje interesovanje za predmet, štaviše da nad uobraziljom vrši neko dosadno nasilje: dok je tome nasuprot priroda, koja je tamo do obesnosti raskošna u raznolikostima i koja ne podleže nikakvom nasilju veštačkih pravila, stalno u mogućnosti da njegovom ukusu pribavlja hranu. — Čak pevanje ptica, koje ne možemo da podvedemo ni pod koja pravila, sadrži, kako izgleda, više slobode i zbog toga više hrane za ukus nego neko ljudsko pevanje koje se izvodi po svima pravilima tonske umetnosti: jer kada se ljudsko pevanje ponavlja često i dugo, ono nam mnogo pre postaje dosadno. Ali, mi ovde verovatno brkamo naše učešće u radosti jedne male omiljene životinjice sa lepotom njenog pevanja, koje, kad ga čovek sasvim tačno podražava (kao što to katkad biva sa slavujevom pesmom), izgleda da je za naše uho sasvim bezukusno.

Osim toga, treba razlikovati lepe predmete od lepih pogleda na predmete (koji se češće zbog udaljenosti ne mogu više jasno razaznati). U lepim pogledima na predmet ukus, kako izgleda, nije toliko skopčan sa onim što uobrazilja u toj oblasti shvata, koliko, naprotiv, sa onim što ona pri tom tim povodom *proizvodi,* to jest sa onim pravim fantazijama kojima se duševnost zabavlja, dok raznolikost na koju oko nailazi održava tu duševnost stalno u budnom stanju, onako, recimo, kao pri pogledu na promenljive oblike neke vatre u kaminu ili nekog potoka koji žubori od kojih ni jedni ni drugi oblici ne predstavljaju lepote, ali ipak za uobrazilju nose u sebi neku draž, jer podstrekavaju njenu slobodnu igru.

## Prelaz sa moći prosuđivanja lepoga na moć prosuđivanja uzvišenoga

*Lepo* se saglašava sa uzvišenim u tome što se oboje sami sobom dopadaju. Pored toga, oni se saglašavaju u tome što ni jedno ni drugo ne pretpostavljaju niti neki čulni sud, niti neki logično-odredbeni sud, već sud refleksija: prema tome to dopadanje nije povezano sa osećanjem kao što je osećanje prijatnoga, niti sa nekim određenim pojmom kao dopadanje koje izaziva ono što je dobro, ali se pri svemu tome ipak povezuje sa pojmovima, premda nije određeno sa kojim pojmovima; dakle, to dopadanje je spojeno sa čistim prikazivanjem ili sa moći prikazivanja, usled čega se moć prikazivanja ili uobrazilja posmatra kod nekog datog opažaja u saglasnosti sa *moći* pojmova razuma ili uma kao unapređenje uma. Stoga su obe vrste sudova takođe *pojedinačni* sudovi, a ipak su takvi sudovi koji sebe oglašavaju za opštevažeće u pogledu svakoga subjekta, mada oni polažu pravo samo na osećanje zadovoljstva a ne na saznanje predmeta.

Ali, padaju u oči takođe znatne razlike koje postoje između te dve vrste sudova. Lepota prirode odnosi se na onu formu predmeta koja se sastoji u ograničenju; međutim, uzvišeno se može naći takođe na nekom neoformljenom predmetu, ukoliko se na njemu ili povodom njega zamišlja *bezgraničnost,* a ipak se pri tome dodaje u mislima njen totalitet, tako da se lepo, izgleda, shvata kao prikazivanje nekog neodređenog pojma razuma, a uzvišeno kao prikazivanje nekog neodređenog pojma uma. Prema tome, kod lepoga dopadanje je spojeno sa predstavom *kvaliteta,* a kod uzvišenoga sa predstavom *kvantiteta.* Takođe se dopadanje koje izaziva uzvišeno vrlo mnogo razlikuje po vrsti od dopadanja koje izaziva lepo: kako dopadanje lepoga nosi neposredno u sebi neko osećanje usavršavanja života, usled čega se može udružiti sa dražima i sa nekom živahnom uobraziljom, osećanje uzvišenoga, međutim, predstavlja jedno zadovoljstvo koje nastaje samo indirektno, naime tako što biva proizvedeno osećanjem nekog

trenutnog kočenja životnih sila i njihovog izlivanja koje odmah posle toga nastupa, usled čega je utoliko jače; prema tome kao ganuće ne predstavlja, kako izgleda, u aktivnosti uobrazilje nikakvu igru već ozbiljnost. Otuda se osećanje uzvišenoga takođe ne može udruživati sa dražima, te pošto predmet ne samo privlači dušu već je naizmenično takođe stalno odbija, dopadanje uzvišenoga ne sadrži toliko pozitivno zadovoljstvo koliko naprotiv divljenje ili poštovanje, to jest zaslužuje da se zove negativno zadovoljstvo.

Međutim, najvažnija i unutrašnja razlika između uzvišenoga i lepoga sastoji se u ovome: kada mi, kao što je pravo, uzimamo ovde u razmatranje prvo samo uzvišenost prirodnih objekata (uzvišenost u umetnosti ograničava se, naime, uvek na uslove saglasnosti sa prirodom), onda lepota u prirodi (samostalna lepota) nosi u sebi jednu svrhovitost svoje forme, usled koje je predmet, kako izgleda, tako reći predodređen za našu moć suđenja, i tako ona sačinjava po sebi jedan predmet dopadanja; naprotiv, ono što samo pri shvatanju, bez cepidlačenja, izaziva u nama osećanje uzvišenoga, može doista u pogledu forme da izgleda za našu moć suđenja protivno svrsi, za našu moć prikazivanja neprikladno, i za našu uobrazilju tako reći nasilničko, ali se ipak prosuđuje kao da je utoliko uzvišenije.

Ali, iz ovoga se odmah vidi da se mi uopšte izražavamo nepravilno kada ma koji *predmet u prirodi* nazivamo uzvišenim, mada možemo vrlo mnogo predmeta u prirodi sasvim pravilno da nazovemo lepima; jer, kako je moguće da se izrazom odobravanja označi nešto što se po sebi shvata kao protivno svrsi? Mi samo i jedino možemo reći da je predmet podesan za prikazivanje neke uzvišenosti, na koju može da se naiđe u duši, jer uzvišeno u pravom smislu ne može da se sadrži ni u kakvoj čulnoj formi, već stoji samo u vezi sa idejama uma: koje se mada nije moguće ma kakvo njima prikladno prikazivanje, oživljuju i izazivaju u duši upravo tom neprikladnošću, koja se može prikazati čulno. Tako se prostrani okean koji su bure uskomešale ne može nazvati uzvišenim. Izgled takvog okeana je strašan; i duša je već morala biti ispunjena raznolikim idejama, ako neki takav opažaj treba nju da pripremi za osećanje koje je i samo uzvišeno, jer on podstiče dušu da napusti čulnost i da se pozabavi idejama koje sadrže u sebi uzvišeniju svrhovitost.

Samostalna lepota prirode otkriva nam jednu tehniku prirode koja nju predstavlja kao jedan sistem zasnovan na zakonima čiji se princip ne nalazi nigde u celokupnoj našoj razumskoj moći, naime u moći jedne svrhovitosti koja se odnosi na upotrebu moći suđenja u pogledu pojava, tako da se pojave moraju prosuditi ne samo kao ono što pripada prirodi u njenom nesvrhovitom mehanizmu, već takođe kao nešto što je analogno umetnosti. Dakle, zaista, ta samostalna prirodna lepota stvarno ne proširuje naše saznanje prirodnih objekata, ali ipak proširuje naš pojam o prirodi, naime o prirodi kao prostom mehanizmu, u pojam upravo o toj prirodi kao umetnosti: a to nas poziva na duboka istraživanja o mogućnosti takve jedne forme. Ali, u onome što mi u prirodi obično nazivamo uzvišenim ne nalazi se apsolutno ništa što bi dovodilo do naročitih objektivnih principa i onih formi prirode koje odgovaraju tim objektivnim principima, tako da, naprotiv, priroda najčešće izaziva ideje uzvišenog u svome haosu ili u svome najdivljijem, najnepravilnijem neredu i pustošenju, ako se samo mogu u njoj sagledati veličina i snaga. Iz toga vidimo da pojam uzvišenoga u prirodi ni približno nije tako važan i tako bogat u posledicama kao pojam lepoga u njoj; i da taj pojam uzvišenoga u prirodi ne ukazuje uopšte ni na šta svrhovito u samoj prirodi, već samo na svrhovitost u mogućoj *upotrebi* njenih opažaja da bi se osetila neka svrhovitost u nama samima koja je od prirode potpuno nezavisna. Za lepo u prirodi moramo da tražimo neki osnov izvan nas, dok osnov za uzvišeno možemo tražiti jedino u nama i u onom načinu mišljenja kojim se uzvišenost unosi u predstavu o prirodi; to je jedna vrlo potrebna prethodna napomena, kojom se odvaja ideja uzvišenoga od ideje o nekoj svrhovitosti *prirode,* i kojom se teorija o uzvišenome pretvara u prost privezak estetskog prosuđivanja svrhovitosti prirode, jer u njemu se ne predstavlja nikakva naročita forma u prirodi, već se samo razvija jedna svrhovita upotreba koju uobrazilja čini od njene predstave.

## O podeli proučavanja osećanja uzvišenoga

*Što* se tiče podele momenata estetskog prosuđivanja predmeta u vezi sa osećanjem uzvišenoga, analitika će moći da se razvija po istome principu po kome se postupalo u raščlanjivanju suda ukusa. Jer kao sud estetske refleksivne moći sudenja taj će princip morati da predstavi dopadanje uzvišenoga upravo isto

onako kao i dopadanje lepoga — u pogledu *kvantiteta* na opštevažeći način, u pogledu *kvaliteta* bez interesa, u pogledu *relacije* kao subjektivnu svrhovitost, i tu subjektivnu svrhovitost u pogledu *modaliteta* kao nužnu. Dakle, ovde, u analitici, metod se neće razlikovati od metoda primenjenog u prethodnom odseku: inače bi morao da se prida neki značaj tome što smo u prethodnom odseku, gde se estetski sud odnosio na formu objekta, počeli sa proučavanjem kvaliteta, dok ćemo ovde zbog bezformnosti koja može da pripadne onome što nazivamo uzvišenim, početi sa kvantitetom kao prvim momentom estetskog suda o uzvišenome: a razlog za to moći će da se uvidi iz prethodnog paragrafa.

Ali, analizi uzvišenoga potrebna je jedna podela za kojom analiza lepoga nema potrebe, naime podela na *matematički uzvišeno* i *dinamički uzvišeno.* Jer osećanje uzvišenoga nosi u sebi kao svoj karakter jedno *uzbuđenje* duše koje je povezano sa prosuđivanjem predmeta, a u lepome ukus pretpostavlja i održava dušu u mirnoj kontemplaciji; a to uzbuđenje treba da se prosudi kao subjektivno svrhovito (jer se uzvišeno dopada) : uobrazilja dovodi to uzbuđenje u vezu ili sa *moći saznanja* ili sa *moći htenja,* u oba će pak smisla svrhovitost date predstave biti ocenjena samo u pogledu tih *moći* (bez svrhe ili interesa): pošto se tada svrhovitost u prvom smislu pripisuje objektu kao neko *matematičko* raspoloženje uobrazilje, a svrhovitost u drugom smislu kao njeno *dinamičko* raspoloženje, i stoga se taj objekat zamišlja kao uzvišen na oba pomenuta načina.

## A. O matematički uzvišenome

### Nominalna definicija uzvišenoga

Uzvišenim nazivamo ono što je *naprosto* [apsolutno] *veliko.* Ali, biti veliki predstavljati neku veličinu jesu sasvim različiti pojmovi (magnitudo i quantitas). Isto tako, kada se kaže da je nešto jednostavno (simpliciter) veliko, to je takođe nešto sasvim drugo nego kada se kaže da je ono *apsolutno veliko (absolute, non comparative magnum).* Apsolutno veliko jeste ono *što je veliko nezavisno od svakog upoređivanja.* — Ali, šta se onda hoće da izrazi kada se kaže da je nešto veliko ili malo ili da je osrednje? Neki čist pojam razuma nije ono što se time označava; još manje neki

čulni opažaj; isto tako ni neki pojam uma, jer to ne nosi sobom baš nikakav princip saznanja. Prema tome, to mora da predstavlja neki pojam moći suđenja, ili mora da vodi poreklo iz takvog jednog pojma i da uzme za osnovu neku subjektivnu svrhovitost predstave u odnosu prema moći suđenja. Da nešto predstavlja neku veličinu (quantum), to se može saznati na osnovu same stvari, bez ikakvog upoređivanja te stvari sa drugim stvarima: kada, naime, množina onoga što je istorodno sačinjava zajedno ono što je jedno. Ali, da se odgovori na pitanje: *koliko je ono po veličini,* za to je kao njegova mera uvek potrebno nešto drugo što takođe predstavlja veličinu. Ali, pošto u prosuđivanju veličine nije stalo samo do množine (broja), već i do veličine jedinice (mere), i pošto je veličini te jedinice stalno potrebno nešto drugo kao mera sa kojom se ona može upoređivati, to vidimo da nijedna odredba veličine pojava apsolutno nije u stanju da nam dostavi neki apsolutni pojam o nekoj veličini, već uvek samo neki relativan pojam o njoj.

Kada pak naprosto kažem da je nešto veliko, onda se čini da ne mislim ni na kakvo upoređivanje, bar ne na upoređivanje sa nekom objektivnom merom, jer se time apsolutno ne određuje koliki je predmet po svojoj veličini. Ali, mada je merilo upoređivanja čisto subjektivno, to sud i pored svega toga polaže pravo na opštu saglasnost; sudovi: čovek je lep, i: čovek je veliki, ne ograničavaju se u svome važenju samo na subjekat koji sudi, već zahtevaju, isto kao i teorijski sudovi, da se svaki sa njima saglasi.

Ali pošto se u jednome sudu, kojim se nešto označava naprosto kao veliko, ne želi samo da tvrdi da predmet poseduje neku veličinu, već da mu se ta veličina u isto vreme pripisuje pre mnogih drugih predmeta iste vrste, ali ipak ne navodeći izrično to njegovo preimućstvo: to se svakako njemu postavlja kao osnov neko merilo, za koje se pretpostavlja da se može usvojiti upravo kao istovetno za svakoga, ali koje se ne može upotrebljavati ni u kom logičkom (matematički određenom) prosuđivanju veličine, već jedino u njenom estetskom prosuđivanju, jer ono predstavlja jedno merilo koje samo subjektivno čini osnovu suda koji reflektira o veličini. Uostalom, to merilo može biti empirijsko kao, recimo, srednja veličina ljudi koje poznajemo, životinja izvesne vrste, drveća, kuća, bregova i tome slično; ili ono može

biti neko *a priori* dato merilo, koje je, usled nedostatka subjekta koji sudi, ograničeno na subjektivne uslove prikazivanja *in concreto:* kao što je u praktičnom životu veličina neke određene vrline, ili javne slobode i pravde u jednoj zemlji; ili kao što je u teorijskom životu veličina tačnosti ili netačnosti neke izvršene opservacije ili merenja i tome slično.

Ovde je pak značajno ovo: što veličina objekata, iako za nj nemamo nikakvog interesovanja, to jest iako nam je njegova egzistencija ravnodušna, ipak može da nosi sa sobom, čak i kada se posmatra kao besforman, neko dopadanje koje se može saopštavati na opšti način, te dakle sadrži svest o nekoj subjektivnoj svrhovitosti u upotrebi naših moći saznanja: ali ne, recimo neko dopadanje koje izaziva objekat, kao kod lepoga (jer ono može biti besformno), gde se refleksivna moć suđenja oseća svrhovito nastrojenom u vezi sa saznanjem uopšte, već dopadanje koje izaziva proširivanje uobrazilje u samoj sebi.

Kada mi (pod gore spomenutim ograničenjem) naprosto kažemo o nekom predmetu da je veliki: onda to nije neki matematičko-odredbeni sud o njegovoj predstavi, već jedan čist refleksivni sud o toj predstavi, koja je za neku određenu upotrebu naših moći saznanja u prosuđivanju veličina subjektivno svrhovita; i mi uvek tada povezujemo sa predstavom neku vrstu poštovanja, kao što povezujemo neko preziranje sa onim što nazivamo naprosto malim. Uostalom, prosuđivanje stvari kao velikih ili malih odnosi se na sve, čak na sve njihove osobine; otuda mi čak i lepotu nazivamo velikom ili malom, a razlog treba tražiti u tome što sve ono, ma šta to bilo, što mi ma kad budemo prikazivali prema propisu moći suđenja u opažanju (te dakle estetski predstavljali) jeste ukupno uzev pojava, što, dakle, takođe predstavlja neki kvantum.

No, ako mi nešto ne nazovemo samo velikim, već velikim naprosto, apsoulutno i u svakom pogledu (povrh svakog upoređivanja) velikim, tj. uzvišenim, to se onda ubrzo uzvišenim, to se onda ubrzo uviđa da mi ne dopuštamo da se za nj odgovarajuće merilo može da traži van njega, već samo u njemu. To je veličina koja je samo ravna sama sebi. Iz toga dakle proističe da ono uzvišeno ne treba tražiti u stvarima prirode, već samo u našim idejama, a pitanja u kojima se idejama ono nalazi mora biti odloženo do dedukcije.

Gornje objašnjenje može da se izrazi i ovako: *uzvišeno jeste ono sa kojim u poređenju sve ostalo jeste malo. Ovde se* lako uviđa da u prirodi ništa ne može postojati, ma kako velikim ga mi ocenjivali što, posmatrano u nekom drugom odnosu, ne bi moglo da se obezvredi do beskonačno maloga; i, obrnuto, ništa tako malo što se u poređenju sa još manjim merilima ne bi moglo proširiti za našu uobrazilju do neke svetske veličine. Što se tiče prve napomene, izobilan materijal za njeno opravdanje pružaju nam teleskopi, a što se tiče ove druge napomene, ona se zasniva na materijalu koji nam pružaju mikroskopi. Prema tome, nijedan predmet koji nam može biti dat preko čula ne može se, posmatran sa toga stanovišta, nazvati uzvišenim. Ali, upravo zbog toga što se u našoj uobrazilji nalazi izvesna težnja za neprekidnim napredovanjem u beskonačnost, a u našem umu neko polaganje prava na apsolutni totalitet kao na realnu ideju, upravo zbog toga, velim, čak ona nepodobnost naše moći prosuđivanja veličine stvari čulnoga sveta predstavlja za ovu ideju buđenje osećanja neke natčulne moći u nama; i ona upotreba, koju moć suđenja čini na prirodan način od izvesnih predmeta radi toga osećanja jeste apsolutno velika, a ne predmet čula, a u poređenju sa tom upotrebom svaka je druga upotreba mala. Prema tome, uzvišenim treba nazvati ne objekat, već ono raspoloženje duha koje izaziva neka određena predstava kojom se bavi refleksivna moć suđenja.

Dakle, uz ranije formule objašnjenja uzvišenoga možemo dodati još ovu: *uzvišeno jeste ono što, čak i samo time što se može zamisliti, pokazuje Jednu moć duše koja prevazilazi svako merilo čula.*

### O onom ocenjivanju veličine stvari u prirodi koje je potrebno radi ideje uzvišenoga

Ocenjivanje veličine pojmovima broja (ili njihovim znacima u algebri) jeste matematičko, a njihovo ocenjivanje u čistom opažaju (merom odoka) jeste estetsko. Doduše, mi možemo samo pomoću brojeva (u najgorem slučaju, približnim određivanjem pomoću onih brojnih nizova koji se protežu u beskonačnost), čija jedinica predstavlja meru, da dobijemo određene pojmove o tome *kolika* je *veličina* nečega, i utoliko svako logičko ocenjivanje veličina jeste matematičko. Ali, pošto se ipak veličina mere mora pretpostaviti kao poznata, to mi nikada ne bismo mogli imati

neku prvu ili osnovnu meru, te, dakle, takođe nikada neki određeni pojam o nekoj datoj veličini, ako bi trebalo da se i ona veličina mere opet ceni samo pomoću brojeva čija bi jedinica morala predstavljati neku drugu meru, te, dakle, ako bi trebalo da se i ona veličina mere ceni matematički. Dakle, ocenjivanje veličine osnovne mere mora da se sastoji jedino u tome što ona može da se shvati neposredno u nekom opažaju, i što uobrazilja može da je upotrebi radi prikazivanja brojnih pojmova, to jest svako prosuđivanje veličine predmeta u prirodi jeste na kraju krajeva estetsko (to će reći određeno je subjektivno, a ne objektivno).

Doduše, što se tiče matematičkog ocenjivanja veličina, za nj ne postoji [nešto] najveće (jer se vladavina brojeva proteže u beskonačnost); ali što se tiče estetskog ocenjivanja veličina, za nj svakako postoji nešto najveće; i za ovo estetsko najveće ja kažem ovo: ako se ono prosudi kao apsolutna mera, od koje subjektivno (za subjekat koji sudi) nije moguća nijedna veća mera, onda to estetsko najveće nosi sa sobom ideju uzvišenoga i proizvodi ono ganuće koje nije u stanju da izazove nikakvo matematičko ocenjivanje veličina pomoću brojeva (osim ako se pri tome ona estetska osnovna mera živo održi u uobrazilji), jer matematičko ocenjivanje veličina pomoću brojeva prikazuje uvek samo relativnu veličinu, upoređujući je sa drugim veličinama iste vrste, dok estetsko ocenjivanje veličina prikazuje veličinu u apsolutnom smislu, ukoliko je duša u stanju da je shvati u jednom opažaju.

Intuitivno primiti neki kvantum u uobrazilji da bi se taj kvantum mogao upotrebiti kao mera ili kao jedinica radi ocene veličina pomoću brojeva, za to su potrebne dve radnje ove moći: *zahvatanje* (apprehensio) i *obuhvatanje* (comprehensio aesthetica). Što se tiče zahvatanja, tu nema teškoća, jer sa njim može da se ide u beskonačnost; ali obuhvatanje postaje sve teže ukoliko zahvatanje dalje odmiče, i uskoro dospeva do svoga maksimuma, naime do estetski najveće osnovne mere za ocenjivanje veličina. Jer, ako je zahvatanje dospelo dotle da u uobrazilji već počinju da se gase one delimične predstave čulnog opažanja koje su prvo zahvaćene, dok uobrazilja nastavlja sa zahvatanjem drugih delimičnih predstava, onda ona gubi na jednoj strani onoliko koliko na drugoj dobija, te u obuhvatanju postoji neko najveće koje uobrazilja nije u stanju da prevaziđe.

Na osnovu toga može da se razume ono što Savari primećuje o Egiptu u svojim *Obaveštenjima:* da se piramidama ne smemo približiti suviše, kao što ne smemo biti ni suviše daleko od njih da bismo mogli doživeti puno ganuće koje nam uliva njihova veličina. Jer ako se gledalac nalazi suviše daleko od njih, onda su oni delovi koji se zahvataju (njihovo kamenje jedno iznad drugoga) predstavljeni samo nejasno, te njihova predstava ne vrši nikakav uticaj na estetski sud subjekta. A ako se piramidama suviše približimo, onda je našem oku potrebno izvesno vreme da bi izvršilo zahvatanje od osnovne površine do njihovog vrha; ali u toku toga vremena uvek se prvi delovi piramide delimično gase pre nego što je uobrazilja zahvatila njene poslednje delove, te njihovo obuhvatanje nije nikada potpuno. — Upravo to isto može takođe biti dovoljno da bismo razumeli ono zaprepašćenje ili neku vrstu zbunjenosti koji obuzimaju gledaoca u crkvi Sv. Petra u Rimu kada prvi put uđe u nju. Jer, u ovome slučaju ono u čemu uobrazilja dostiže svoj maksimum jeste jedno gledaočevo osećanje o tome da je njegova uobrazilja nepodesna da prikaže ideju jedne celine, te u težnji da taj svoj maksimum proširi, ona ponovo tone u samu sebe, ali time se prenosi u neko dirljivo dopadanje.

Neću sada da navodim još ništa o uzroku ovoga dopadanja koje je povezano sa jednom predstavom od koje bi to najmanje trebalo očekivati, koja nam, naime, otkriva nepodesnost, te dakle i subjektivnu nesvrhovitost predstave za moć suđenja u njenom ocenjivanju veličine, već hoću da primetim samo ovo: ako estetski sud treba da je *čist* (ako nije *pomešan* ni sa kojim teleološkim sudom kao sudom uma) i ako u njemu treba da je dat *kritici estetske moći suđenja* jedan potpuno saobrazan primer, onda se uzvišenost ne sme pokazivati na veštačkim proizvodima (na primer na zgradama, stubovima itd.), na kojima neka ljudska svrha određuje ne samo formu već i veličinu, niti na stvarima u prirodi *čiji pojam već nosi sa sobom neku određenu svrhu* (na primer, na životinjama poznate prirodne određenosti), već na sirovoj prirodi (pa i na njoj štaviše samo ukoliko ne nosi sa sobom nikakvo nadraženje niti neko uzbuđenje koje potiče iz stvarne opasnosti) samo ukoliko ta sirova priroda sadrži veličinu. Jer, u takvoj predstavi priroda ne sadrži ništa što bi bilo ogromno (niti nešto divno ili užasno); veličina koja se shvata može biti narasla koliko mu drago, ako se samo uobraziljom može obuhvatiti u

jednu celinu. Ako jedan predmet poništava svojom veličinom onu svrhu koja sačinjava njegov pojam, onda je on *ogroman, A gorostasnim* naziva se prosto pokazivanje jednoga pojma koji je za svako kazivanje gotovo suviše veliki (koji je graniči sa onim što je relativno ogromno), jer se svrha prikazivanja jednoga pojma otežava time što je opažaj predmeta za našu moć shvatanja gotovo suviše veliki. — Međutim, ako jedan čisti sud o uzvišenome treba da je estetski i nepobrkan ni sa kakvim sudom razuma ili uma, onda on ne sme da ima za odredbeni razlog nikakvu svrhu objekta.

* *

*

Kako sve ono što u čisto refleksirajućoj moći suđenja treba da se dopada bez interesa mora da nosi sa sobom u svojoj predstavi subjektivnu svrhovitost, koja kao subjektivna jeste opštevažeća, a ovde ipak u osnovi prosuđivanja ne leži nikakva svrhovitost *forme* predmeta (kao kod lepoga), to se postavljaju ova pitanja: u čemu se sastoji ta subjektivna svrhovitost, i na osnovu čega se ona propisuje kao norma, da bi pružila osnovu za opštevažeće dopadanje u prostom ocenjivanju veličine, i to takvom na koje smo gonjeni sve do neprikladnosti naše moći uobrazilje u prikazivanju pojma jedne veličine?

U onom obuhvatanju koje je potrebno radi predstavljanja veličina, uobrazilja napreduje sama od sebe u beskonačnost, a da na tom putu ne nailazi ni na kakvu prepreku; međutim, razum izvodi to povezivanje pomoću pojmova broja, za koje uobrazilja mora da pribavi šemu: i u tome postupanju, kao postupanju koje je potrebno radi logičkog ocenjivanja veličina, nalazi se, doduše, shodno pojmu o nekoj svrsi, nešto objektivno svrhovito (tako je svako premeravanje), ali ništa što je svrhovito i dopadljivo za estetsku moć suđenja. U toj namernoj svrhovitosti ne nalazi se takođe ništa što bi nagonilo veličinu mere, te dakle veličinu *obuhvatanja* mnogoga u jedan opažaj, da ide do krajnje granice moći uobrazilje, i sve dotle dok je uobrazilja uopšte u stanju da dospe u prikazivanjima. Jer, u razumskom ocenjivanju veličina (u aritmetici) ide se upravo dotle, bilo da se u obuhvatanju jedinica

ide do broja 10 (u dekadici), ili samo do broja 4 (u tetraktici); dalje proizvođenje veličina u povezivanju ili, ako je kvantum dat u opažanju, u shvatanju obavlja se prosto progresivno (ne komprehenzivno) prema jednom usvojenom principu progresije. U tom matematičkom ocenjivanju veličina razum biva podjednako lepo uslužen i zadovoljen, bilo da uobrazilja izabere za jedinicu neku veličinu koja se može shvatiti u jednom pogledu, na primer jednu stopu ili palicu, bilo jednu nemačku milju ili čak jedan zemljin prečnik, čije je shvatanje zaista moguće u jednoj intuiciji uobrazilje, ali ne i njihovo obuhvatanje (ne pomoću *comprehensio aesthetica,* mada vrlo dobro pomoću *comprehensio logica* u jedan pojam broja). U oba slučaja se logičko ocenjivanje veličina nesmetano nastavlja u beskonačnost.

Međutim, duševnost sluša u sebi glas uma koji zahteva totalitet za sve date veličine, čak za one veličine koje se doduše nikada ne mogu shvatiti potpuno, ali se ipak (u čulnoj predstavi) ocenjuju kao potpuno date, te dakle zahteva obuhvatanje u *jedan* opažaj i traži *prikazivanje* za sve one članove jednoga neprekidno rastućeg niza brojeva, pa od toga zahteva ne izuzima čak ni ono što je beskonačno (prostor i proteklo vreme); naprotiv, čini neizbežnim da se ono (u sudu običnoga uma) zamisli kao *potpuno* (u pogledu njegovoga totaliteta) *dato.*

Ali beskonačnô jeste apsolutno (ne samo komparativno) veliko. U poređenju sa njim, sve ostalo (iste vrste veličina) jeste malo. Međutim, što je najvažnije, čak i sama mogućnost da se ono zamisli kao neka celina, označava jednu moć duševnosti koja prevazilazi svako merilo čula. Jer za to bilo bi potrebno obuhvatanje koje bi nam kao jedinicu pribavilo jedno merilo koje bi stajalo prema beskonačnome u jednom određenom odnosu koji se može izraziti u brojevima, a to je nemoguće. Ali, da se dato beskonačno *može* ipak *samo zamisliti* bez protivrečnosti, za to je potrebno da u ljudskoj duši postoji jedna moć koja je i sama natčulna. Jer samo pomoću te moći i njene ideje o jednom noumenonu, koji se ni sam ne opaža ali se ipak kao supstrat stavlja u osnovu shvatanja sveta kao čiste pojave, beskonačnô čulnoga sveta obuhvata se u intelektualnom ocenjivanju veličina *pod* jednim pojmom *potpuno,* mada se ono u matematičkom ocenjivanju veličina *pomoću pojmova brojeva* nikada ne može zamisliti potpuno. Čak i neka moć, koja bi nam omogućila da

beskonačnô natčulnog opažanja zamislimo kao dato (u njegovome inteligibilnom supstratu) prevazilazi svako merilo čulnosti, i po veličini takođe prevazilazi svako poređenje sa moći matematičkoga ocenjivanja; naravno, zaista ne u teorijskom smeru radi moći saznanja, ali ipak kao proširenje duševnosti, koja se oseća sposobnom da granice čulnosti prekorači u drugoj (praktičnoj) svrsi.

Prema tome, priroda je uzvišena u onoj od svojih pojava čije opažanje nosi sobom ideju njene beskonačnosti. To pak može da se desi samo i jedino na osnovu nepodesnosti čak najvećeg stremljenja naše uobrazilje u ocenjivanju veličine nekog predmeta. Međutim, što se tiče matematičkog ocenjivanja veličina, uobrazilja je dorasla svakome predmetu i u stanju je da za to matematičko ocenjivanje proizvede dovoljnu meru, pošto su razumski pojmovi brojeva u stanju da pomoću progresije svaku meru saobraze svakoj datoj veličini. Dakle, *estetsko* ocenjivanje veličina mora biti ono u kojem se oseća stremljenje ka sažimanju koje prekoračuje sposobnost uobrazilje da progresivno zahvatanje obuhvata i jednu celinu opažaj a, i pri tome se u isto vreme opaža nepodesnost u napredovanju te bezgranične moći da uz najmanji napor razuma stvori neku osnovnu meru, podesnu za ocenjivanje veličina i da je upotrebi za to ocenjivanje veličina. Prava, pak, nepromenljiva osnovna mera prirode jeste njena apsolutna celina, koja pored nje kao pojave predstavlja saženu beskonačnost. Ali kako je ta osnovna mera jedan samom sebi protivrečan pojam (zbog nemogućnosti apsolutnog totaliteta jednog progresa bez kraja), to ona veličina jednog objekta u prirodi, na koju uobrazilja besplodno primenjuje svoju celokupnu moć obuhvatanja, mora da svede pojam prirode na neki natčulni supstrat (koji leži u osnovi njoj i u isto vreme našoj moći mišljenja), koji po veličini prevazilazi svako merilo čula, te stoga čini da se oceni kao *uzvišen* ne predmet već, naprotiv, duševno raspoloženje u njegovome prosuđivanju.

Dakle, kao što u prosuđivanju lepoga estetska moć suđenja dovodi uobrazilju u njenoj slobodnoj igri u vezu sa *razumom* da bi se uskladila sa njegovim *pojmovima* uopšte (bez njihove odredbe), tako ona u prosuđivanju neke stvari kao uzvišene dovodi *tu istu* moć u vezu sa *umom* da bi se sa njegovim idejama (neodređeno sa kojim) subjektivno saglasila, to jest da bi proizvela jedno duševno

raspoloženje koje odgovara onom raspoloženju, i sa njim je saglasno, koje bi izazvao uticaj određenih ideja (praktičkih) na osećanje.

Iz ovoga se takođe vidi da se prava uzvišenost mora tražiti samo u duševnosti onoga ko sudi a ne u objektu prirode, čije prosuđivanje daje povod za to njegovo raspoloženje. Ta ko bi hteo da nazove uzvišenim zdepaste planinske masive, nagomilane jedne preko drugih u divljem neredu, sa njihovim piramidama od leda, ili mračno, pobesnelo more itd? Ali, duševnost se u svome vlastitom prosuđivanju uzdiže kada se u posmatranju istih stvari, ne obazirući se na njihovu formu, predaje uobrazilji i umu koji je, premda bez određene svrhe, sa njom povezan, i koji ono vlastito prosuđivanje duševnosti samo proširuje, a ta duševnost ipak nalazi da je celokupna snaga uobrazilje neskladna sa idejama uma.

Primere matematičke uzvišenosti prirode u čistome opažanju pružaju nam svi oni slučajevi u kojima nam kao mera za uobrazilju zbog skraćivanja brojnih nizova ne biva dat neki veći pojam broja, već, naprotiv, velika jedinica. Jedno drvo koje cenimo prema visini čoveka predstavlja svakako jedno merilo za neki breg; kada bi visina toga brega iznosila jednu milju, on bi mogao da posluži kao jedinica za onaj broj u kojem se izražava zemljin prečnik, da bi se zemljin prečnik učinio očiglednim, a ovaj bi mogao da posluži kao jedinica zanama poznati planetarni sistem, a planetarni sistem za sistem naše galaksije; ali neizmerno mnoštvo takvih galaksija pod imenom maglina, koje među sobom verovatno opet sačinjavaju neki takav sistem, ne dopušta nam da ovde očekujemo ikakve granice. Dakle, pri estetskom prosuđivanju jedne tako neizmerne celine uzvišenost se ne nalazi u veličini broja, već u tome što mi u napredovanju stalno dospevamo do sve većih jedinica. Tome doprinosi takvo sistematsko deljenje svetske zgrade, koje nam sve što je u prirodi veliko stalno iznova predstavlja kao malo, u stvari pak našu uobrazilju u njenoj celokupnoj bezgraničnosti, a sa njom i prirodu, predstavlja u poređenju sa idejama uma kao beskrajno male, kada uobrazilja treba da pribavi neki opis koji je skladan sa tim idejama uma.

Osećanje neadekvatnosti naše moći za postizanje jedne takve ideje *koja za nas predstavlja zakon,* jeste *poštovanje.* Dakle, ideja obuhvatanja svake pojave, koja nam eventualno može biti data, u opažaj jedne celine jeste takva ideja koja nam je nametnuta na osnovu zakona uma, koji osim apsolutne celine ne poznaje nijednu drugu određenu meru koja važi za svakoga i koja je nepromenljiva. Međutim, naša uobrazilja pokazuje svoje granice i svoju neadekvatnost čak u svome najvećem naprezanju u pogledu onog obuhvatanja jednog datog predmeta u jednu opažajnu celinu koje ona zahteva (te dakle radi prikazivanja ideje uma), ali u isto vreme ona ipak pokazuje da je određena da postigne tu saglasnost sa idejom uma kao jednim zakonom. Prema tome, osećanje uzvišenoga u prirodi predstavlja ono poštovanje prema našoj vlastitoj odredbi koje mi, na osnovu izvesne subrepcije (brkanja poštovanja prema objektu sa poštovanjem prema ideji čovečanstva u našem subjektu), ukazujemo jednom objektu koji nam tako reći čini očiglednom nadmoćnost umne namene naših moći saznanja nad najvećom moći čulnosti.

Prema tome, osećanje uzvišenoga predstavlja osećanje nezadovoljstva, koje poniče usled neadekvatnosti uobrazilje u estetskom ocenjivanju veličina u odnosu na ocenjivanje pomoći uma, i u isto vreme zadovoljstvo koje se pri tome budi usled saglasnosti upravo toga suda o neadekvatnosti najveće čulne moći u odnosu na ideje uma, ukoliko stremljenje ka tim idejama uma za nas ipak predstavlja zakon. Za nas je naime zakon (uma) i spada u našu odredbu da sve ono što je u prirodi kao predmetu čula za nas veliko, ocenjujemo u poređenju sa idejama uma kao malo, a ono što u nama izaziva osećanje ove natčulne namene slaže se sa onim zakonom. Dakle, najveće stremljenje uobrazilje u prikazivanju jedinice predstavlja za ocenjivanje veličine vezu sa nečim *apsolutno velikim,* prema tome takođe vezu sa zakonom uma, po kojem jedino to apsolutno veliko treba usvojiti za najvišu meru veličina. Prema tome, unutrašnje opažanje neadekvatnosti svakog čulnog merila za veličinsko ocenjivanje uma predstavlja saglasnost sa zakonima uma i nezadovoljstvo, koje u nama izaziva osećanje naše natčulne namene, prema kojoj je svrhovito, te dakle predstavlja zadovoljstvo da se za svako merilo čulnosti uvidi da ne odgovara idejama uma.

U predstavljanju uzvišenoga u prirodi duševnost se oseća

*uzbuđenom* dok se u estetskom sudu o lepome u prirodi nalazi u *mirnoj* kontemplaciji. To uzbuđenje može (naročito u njegovome početku) da se uporedi sa trzanjem jednog te istog objekta, to jest sa njegovim odbacivanjem i privlačenjem koji se brzo smenjuju. Za uobrazilju ono što je prekomerno (do kojeg se ona u shvatanju opažaja dovodi) predstavlja tako reći ponor, s obzirom na koji ona sama strahuje da se u njemu ne izgubi; ali ipak nije prekomerno i za ideju uma o natčulnom, već zakonito, da proizvede tako jedno stremljenje uobrazilje: dakle upravo u istoj meri je opet privlačno u kojoj je za čistu čulnost bilo odbojno. Međutim, sam sud ostaje pri tome uvek samo estetski, jer se u njemu, iako nema za osnovu neki određeni pojam o objektu, subjektivna igra duševnih moći (uobrazilje i uma) zamišlja na osnovu njihovog kontrasta kao harmonična. Jer, isto onako kao što uobrazilja i *razum* proizvode u prosuđivanju lepoga svojom jednodušnošću subjektivnu svrhovitost duševnih moći, tako ovde uobrazilja i *um* čine to isto blagodareći svome sukobu: naime proizvode jedno osećanje da mi posedujemo čisti, nezavisni um, ili neku moć ocenjivanja veličina, čija se izvrsnost ne može učiniti očiglednom ničim drugim do nedovoljnošću one moći koja je u prikazivanju veličina (čulnih predmeta) i sama bezgranična.

Merenje nekog prostora (kao shvatanje) predstavlja u isto vreme njegovo opisivanje, dakle objektivno kretanje u uobrazilji i jedan progres; obuhvatanja množine u jedinstvo, opažaja a ne misli, dakle obuhvatanje onoga što je sukcesivno shvaćeno u jedan trenutak predstavlja, naprotiv, regres, koji ponovo ukida uslov vremena u progresu uobrazilje, i *jednovremenost* čini očiglednom. Dakle, merenje (pošto je sukcesija u vremenu jedan uslov unutrašnjeg čula i opažanja) predstavlja subjektivno kretanje uobrazilje, kojim ona vrši nad unutrašnjim čulom nasilje, koje mora biti utoliko upadljivije ukoliko je veći onaj kvantum koji uobrazilja obuhvata u jedan opažaj. Dakle, težnja da se neki pojedinačni opažaj usvoji kao mera veličine, za čije Shvatanje je potrebno izvesno vreme, jeste jedan način predstavljanja koji je, posmatran subjektivno, necelishodan, ali je zbog ocenjivanja veličina potreban, pri čemu se, međutim, upravo ono isto nasilje koje uobrazilja vrši nad subjektom ipak prosuđuje za *celu odredbu* duševnosti kao svrhovito.

*Kvalitet* osećanja uzvišenoga sastoji se u tome što on

predstavlja osećanje nezadovoljstva zbog estetske moći prosuđivanja, koje nezadovoljstvo izaziva neki predmet, i koje se u isto vreme ipak zamišlja kao svrhovito za tu estetsku moć prosuđivanja, što je moguće samo usled toga što vlastita nemoć otkriva svest o neograničenoj moći istoga subjekta, te je duševnost u stanju da estetski prosuđuje ovu neograničenu moć subjekta samo pomoću one vlastite nemoći.

Nemogućnost da se sa progresom merenja stvari čulnoga sveta u vremenu i prostoru ikada dospe do apsolutnoga totaliteta bila je u logičnom ocenjivanju veličina upoznata kao objektivna, to jest kao nemogućnost da se ono što je beskonačno *zamisli* kao dato, a ne samo kao subjektivno, to jest kao nemoć da se to što je beskonačno shvati, jer se u logičkom ocenjivanju veličina nipošto ne gleda na stepen obuhvatanja u jedan opažaj kao meru, već je sve stalo do pojma broja. Ali u jednom estetskom ocenjivanju veličina pojam broja mora ili da otpadne ili da se izmeni, i za njega je svrhovita jedino komprehenzija uobrazilje u jedinicu mere (dakle uz izbegavanje pojmova o zakonu sukcesivnog proizvođenja pojmova veličina). — Ako pak neka veličina dostigne gotovo krajnje granice naše moći obuhvatanja u jedan opažaj, a pojmovi brojeva (u odnosu na koje smo svesni svoje moći kao bezgranične) ipak podstiču uobrazilju na estetsko obuhvatanje u neku veću jedinicu, onda se mi u duši osećamo kao estetski zatvoreni u granice; ali s obzirom na nužno proširivanje uobrazilje radi saobražavanja sa onim što je u našoj moći uma bezgranično, naime sa idejom apsolutne celine, nezadovoljstvo se ipak zamišlja kao nužno, dakle nesvrhovitost moći uobrazilje ipak se zamišlja kao svrhovita za ideje uma i za njihovo oživotvorenje. Međutim, upravo usled toga sam estetski sud postaje subjektivno svrhovit za um kao izvor ideja, to jest kao izvor jednog takvog intelektualnog obuhvatanja za koje svako estetsko obuhvatanje jeste malo; i predmet se shvata kao uzvišen sa zadovoljstvom koje je moguće samo posredstvom nezadovoljstva.

## B. O dinamičkoj uzvišenosti u prirodi

### O prirodi kao sili

*Sila* predstavlja jednu moć koja savlađuje velike prepreke. Upravo ta ista sila zove se vlast kada savlađuje i otpor onoga što i

samo poseduje silu. Priroda, posmatrana u estetskom sudu kao sila koja nema nikakve vlasti nad nama, jeste *dinamički uzvišena.*

Ako treba da prosudimo prirodu dinamički kao uzvišenu, onda ona mora da se zamisli kao izazivač straha (premda se, obrnuto, u našem estetskom sudu ne smatra uzvišenim svaki predmet koji izaziva strah). Jer se u estetskom prosuđivanju (bez pojma) nadmoćnost u odnosu prema preprekama može ocenjivati samo na osnovu veličine njihovog opiranja. Ali ono čemu se mi namerno odupiremo, predstavlja neko zlo, te, ako mu mi po svojoj moći nismo dorasli, ono je predmet straha. Prema tome, priroda može da bude za estetsku moć suđenja kao sila, te dakle kao dinamički uzvišena, samo utoliko ukoliko se posmatra predmet straha.

Ali, moguće je da se neki predmet posmatra kao *strašan,* a da se *od njega* ne strahuje, naime kada ga prosuđujemo tako što *zamišljamo* samo slučaj u kojem bismo eventualno zaželeli da mu se odupremo, ali da bi tada svaki otpor bio savršeno uzaludan. Tako se čovek koji je pun vrlina boji Boga, a da od njega ne strahuje, jer on ne zamišlja slučaj koji bi ga zabrinjavao, naime da bi zaželeo da se odupre Bogu i božjim zapovestima. Ali u svakom takvom slučaju, koji ne zamišlja kao po sebi nemoguć, on priznaje da je Bog strašan.

Onaj ko se boji nikako nije u stanju da sudi o uzvišenome u prirodi, isto onako kao što ni onaj koga obuzimaju sklonosti i prohtevi nije u stanju da sudi o lepome u prirodi. Onaj ko se boji izbegava da pogleda predmet koji mu uliva strah; i nemoguće je da neki užas koji bi se shvatio ozbiljno izazove u nama dopadanje. Otuda zadovoljstvo koje nastaje posle prestanka neke tegobe predstavlja *veselost.* Ta veselost pak, zbog oslobođenja od jedne opasnosti, jeste veselost koja je povezana sa namerom, da se nikada više ne izložimo toj opasnosti; štaviše, čovek se svakako čak i ne seća rado onoga osećanja, a kamoli da bi sam potražio priliku za to.

Snažne stene koje vise nad nama i koje nam tako reći prete, olujni oblaci koji nailaze sa munjama i gromovima, vulkani u svoj svojoj razornoj silini, orkani sa svojom pustoši koja ostaje posle njih, bezgranični okean, zahvaćen burom, u svojoj pomami, neki visoki vodopad bujne reke i tome slično, sve te pojave pretvaraju

našu moć odupiranja, u poređenju sa svojom silinom, u beznačajnu malenkost. Međutim, ako se samo nalazimo u sigurnosti od njih, njihov nam izgled postaje utoliko privlačniji ukoliko je strašniji; i mi te predmete rado nazivamo uzvišenima, jer oni uznose naše duševne moći iznad njihove obične srednje mere i čine da u sebi otkrijemo jednu moć odupiranja koja je po svojoj prirodi sasvim drukčija, a koja nam uliva hrabrost da se možemo meriti sa prividnom svemoći prirode.

Jer kao što smo mi zaista, povodom neizmernosti prirode i povodom nedovoljnosti naše moći da prihvatimo merilo koje je srazmerno estetskom prosuđivanju prirodne *oblasti,* otkrili svoju sopstvenu ograničenost, ali smo ipak pri svemu tome takođe povodom naše moći uma otkrili u isto vreme jedno nečulno merilo koje pod sobom obuhvata samu onu beskonačnost kao jedinicu, i u odnosu prema kojem sve što se nalazi u prirodi jeste malo, te dakle u našoj duševnosti otkrili nadmoćnost u odnosu prema prirodi u njenoj neizmernosti, isto tako i neodoljivost prirodne sile pokazuje nam kao prirodnim bićima našu fizičku nemoć, ah nam u isto vreme otkriva jednu moć koja nas osposobljava da sebe prosuđujemo kao nezavisne od te njene sile, i jednu nadmoć u odnosu prema prirodi, na kojoj se zasniva samoodržanje koje je sasvim drukčije od onoga samoodržanja koje priroda izvan nas može da napadne i dovede u opasnost, pri čemu čovečanstvo u našoj ličnosti ostaje neponiženo, mada bi čovek morao da podlegne onoj sili. Na taj se način priroda ne prosuđuje u našem estetskom sudu kao uzvišena ukoliko izaziva strah, već zato što ona u nama izaziva našu moć (koja ne predstavlja prirodu) da sve ono o čemu vodimo brigu (imovina, zdravlje i život) posmatramo kao malo, i da stoga silu prirode (kojoj smo u pogledu ovih dobara na svaki način potčinjeni), bez obzira na to, ipak ne smatramo, što se tiče nas i naše ličnosti, za neku takvu silu kojoj bismo morali da se povinujemo čak i kada bi bila u pitanju naša najviša načela i to da li da ostanemo pri njima ili da ih napustimo. Prema tome, priroda se ovde naziva uzvišenom samo zato što podstiče uobrazilju na prikazivanje onih slučajeva u kojima je duševnost u stanju da oseti vlastitu nadmočnost svoje namene čak i nad prirodom.

Ova samoocena ništa ne gubi time što se moramo osećati van opasnosti da bismo osetili to dopadanje koje oduševljava; dakle,

pošto se opasnost ne uzima ozbiljno, onda se (kako bi moglo izgledati) ni nadmoćnost naše duševne moći isto tako ne bi mogla uzimati ozbiljno. Jer, dopadanje se ovde odnosi samo na onu *odredbu* naše moći što se u takvom slučaju otkriva čim se sklonost za nju nalazi u našoj prirodi, dok se njeno razvijanje i vežbanje prepuštaju nama i predstavljaju našu obavezu. I u tome ima istine, ma koliko da je čovek, ako dotle protegne svoju refleksiju, svestan svoje sadašnje stvarne nemoći.

Doduše, ovaj je princip, kako izgleda, suviše opširan i izmudrovan, te je dakle za jedan estetski sud preteran; ali posmatranje čoveka dokazuje suprotno — da on može da leži u osnovi najobičnijih sudova, iako ga nismo uvek svesni. Jer, šta je ono što čak za jednog divljaka predstavlja predmet najvećeg divljenja? To je svaki čovek koji se ne užasava, koji se ne boji, dakle čovek koji ne uzmiče pred opasnošću, i u isto vreme potpuno smišljeno i hrabro pristupa poslu. Ovo visoko poštovanje prema ratniku postoji čak u doba najveće civilizacije; samo što se radi toga još zahteva da u isto vreme pokazuje sve vrline mirnodopskog života, kao što su blagost, sažaljivost i čak dolično staranje o svojoj vlastitoj osobi, upravo zbog toga jer se po tome saznaje nesavladljivost njegovog duha pred opasnošću. Otuda se pri upoređivanju državnika i vojskovođe može još toliko sporiti oko toga ko od njih zaslužuje veće poštovanje — estetski sud odlučuje u korist vojskovođe. Čak sam rat, ako se vodi pravilno i uz poštovanje građanskih prava, ima u sebi nešto uzvišeno, i u isto vreme čini način mišljenja onoga naroda koji tako vodi rat utoliko uzvišenijim ukoliko je on bio izložen većim opasnostima i pri tome se mogao hrabro držati, dok naprotiv dugi mir obično čini da zavlada prost trgovački duh, a sa njim nisko koristoljublje, kukavičluk i mekuštvo, i da način mišljenja dotičnog naroda padne nisko.

Protiv ove analize pojma uzvišenosti, ukoliko se uzvišenost pripisuje sili, govori, kako izgleda, i to što obično zamišljamo da se Bog u nevremenu, u buri, u zemljotresu i tome slično pokazuje kao gnevan, a u isto vreme takođe kao uzvišen, pri čemu bi ipak istovremeno predstavljao ludost i greh ako bismo uobražavali da je naš duh moćniji od uticaja jedne takve sile i, štaviše, kako izgleda, od njenih namera. Ovde, moglo bi se reći nikakvo osećanje uzvišenosti naše vlastite prirode ne predstavlja ono

duševno raspoloženje koje se slaze sa pojavom takvog jednog predmeta, već, naprotiv, to duševno raspoloženje predstavlja potčinjenost, potištenost i osećanje potpune nemoći, i ono je kod takve jedne prirodne prigode takođe obično povezano sa idejom takvog predmeta. U religiji se uopšte jedino prikladno ponašanje u prisustvu božanstva sastoji, kako se čini, u potčinjenosti, u molitvi oborene glave, skrušenih i bojažljivih pokreta i glasa, i stoga su mnogi narodi takvo ponašanje primili i zadržali ga još i danas. Ali, to duševno raspoloženje nije ni izbliza povezano po sebi i nužnim načinom sa idejom *uzvišenosti* jedne religije i njenog predmeta. Čovek koji se stvarno boji jer razlog svoga straha nalazi u sebi, a pošto je svestan toga da svojim nedostojnim načinom mišljenja vređa jednu silu čija je volja neodoljiva i u isto vreme pravedna, takav se čovek, velim, nipošto ne nalazi u takvom spokojstvu da bi se mogao diviti božanskoj veličini, za šta su potrebni raspoloženje za mirnu kontemplaciju i potpuno slobodno suđenje. Samo onda kada je taj čovek svestan svog iskrenog bogougodnog nastrojenja, oni uticaji sile služe da u njemu probude ideju uzvišenosti toga bića, ukoliko on u samom sebi dolazi do saznanja uzvišenosti nastrojenja koja odgovara njegovoj volji, i tada se oslobađa straha od takvih uticaja prirode koje ne posmatra kao izlive njegovoga gneva. Čak skrušenost kao strogo prosuđivanje svojih mana, koje bi se inače pri svesti o dobronamernosti lako mogle prikriti pozivanjem na slabost ljudske prirode, predstavlja jedno uzvišeno raspoloženje duševnosti da se svojevoljno podvrgnemo bolu samoprekora, kako bismo uzroke svojih mana postepeno iskorenili. Religija se jedino na taj način suštinski razlikuje od praznoverja, koje ne zasniva u duševnosti strahopoštovanje prema uzvišenome, već strah i bojazan od onog nadmoćnog bića, čijoj je volji preplašeni čovek, kako mu se čini, potčinjen, a da ipak tu njegovu volju ne uvažava mnogo, iz čega onda mogu da poniknu samo i jedino težnja za zadobijanjem milosti i dodvorivanje, umesto religije dobrog vladanja u životu.

Prema tome, uzvišenost se ne sadrži ni u jednoj stvari u prirodi, već jedino u našoj duševnosti, ukoliko smo u stanju da postanemo svesni svoje nadmoćnosti nad prirodom u nama, pa usled toga takođe nad prirodom izvan nas (ukoliko ona utiče na nas). Sve što u nama *izaziva* to osećanje, u šta spada *sila* prirode koja podstiče naše moći, naziva se tada uzvišenim (premda ne u

pravom smislu te reći); i samo pod pretpostavkom te ideje u nama i u vezi sa njom mi smo sposobni da dospemo do ideje uzvišenosti onoga bića koje u nama izaziva usrdno poštovanje ne samo svojom silom koju pokazuje u prirodi, već još više onom moći koja se nalazi u nama i koja nas osposobljava da onu njegovu silu prosuđujemo bez straha i da svoju namenu zamišljamo kao iznad nje.

## O modalitetu suda o uzvišenome u prirodi

Postoje bezbrojne stvari lepe prirode o kojima možemo bez okolišenja od svakoga tražiti saglasnost njegovoga suda sa našim sudom i, ne grešeći mnogo, tu saglasnost možemo očekivati; međutim, što se tiče našega suda o uzvišenome u prirodi, mi se ne možemo nadati da ćemo tako lako naići na saglasnost kod drugih. Jer, da bi neko bio u stanju da o toj osobitosti predmeta u prirodi donese neki sud, potrebna mu je, kako izgleda, nesravnjeno veća kultura ne samo estetske moći suđenja već i onih moći saznanja na kojima se ona zasniva.

Nastrojenost duševnosti za osećanje uzvišenoga zahteva izvesnu prijemčivost duševnosti za ideje, jer upravo u nepodesnosti prirode za ideje, te dakle jedino pod pretpostavkom te nepodesnosti i naprezanja uobrazilje da obrađuje prirodu kao neku shemu za ideje, sastoji se ono što je za čulnost zastrašujuće, a što je pak u isto vreme privlačno, jer ono predstavlja nasilje koje um vrši nad čulnošću samo da bi je proširivanjem uskladilo sa svojom vlastitom oblašću (sa praktičnom), i da bi je podstakao da baci pogled na beskonačnost koja za čulnost predstavlja ponor. U stvari, bez razvijenosti moralnih ideja, neobrazovanome čoveku će ono što mi, pripremljeni kulturom, nazivamo uzvišenim izgledati samo zastrašujuće. Takav će čovek u onim činjenicama u kojima se pokazuje razorna snaga prirode i u velikoj meri njene sile, prema kojoj njegova sila iščezava u ništa, videti samo patnje, opasnosti i nevolje kojima bi se izložio onaj ko bi bio prognan među njih. Tako je onaj dobri, inače trezveni savojski seljak (kao što priča gospodin pl. Sosir) bez ustezanja nazvao budalama sve ljubitelje ledenih bregova. I ko zna da li taj savojski seljak ne bi donekle bio u pravu, ako bi se onaj posmatrač uopšte izlagao tim opasnostima, kao što obično čine mnogi putnici, samo iz ljubopitstva, ili zato da bi o svemu tome mogao docnije da daje

patetične izjave? Ovako pak njegova je svrha bila da pouči ljude; i pl. Sosir, taj izvanredni čovek, imao je osećanja koja uzdižu dušu i povrh toga udahnuo ih je čitaocima svojih putopisa.

Ali, zbog toga što je sudu o uzvišenome u prirodi potrebna kultura (više nego sudu o lepome), njega usled toga ipak nije prvo proizvela kultura, pa da je putem dogovora uveden u društvo, već taj sud o uzvišenome ima svoj osnov u ljudskoj prirodi, i to u onome što se u isto vreme može zajedno sa zdravim razumom pripisati svakome i od svakoga zahtevati, naime u dispoziciji za osećanje za (praktične) ideje, to jest u dispoziciji za moralno osećanje.

Na tome se zasniva nužnost slaganja suda o uzvišenome drugih ljudi sa našim sudom, u kojem mi u isto vreme obuhvatamo takođe tu nužnost. Jer kao što onome ko je u prosuđivanju jednog predmeta prirode, koji mi smatramo lepim, ravnodušan, činimo prekore zbog nedostatka *ukusa,* tako za onoga ko se ne uzbuđuje onim o čemu mi sudimo da je uzvišeno, kažemo da nema nikakvog *osećanja.* Mi, međutim, zahtevamo to oboje od svakog čoveka i pretpostavljamo ga kod svakoga čoveka, ako je on donekle kulturan, samo sa tom razlikom što mi, kada je reč o lepome, tu saglasnost zahtevamo bez okolišenja od svakoga, jer pri tome moć suđenja dovodi uobrazilju u vezu sa razumom kao moći pojmova; međutim, kada je reč o uzvišenome mi, pošto pri tome moć suđenja dovodi uobrazilju u vezu sa umom kao moći ideja, tu saglasnost zahtevamo samo pod jednom subjektivnom pretpostavkom (koju mi, po svome mišljenju, pripisujemo svakome), naime pod pretpostavkom moralnog osećanja u čoveku, i time pripisujemo nužnost takođe tome estetičkome sudu.

U tome modalitetu estetskih sudova, naime u nužnosti koja im se pripisuje, nalazi se jedan od glavnih momenata za kritiku moći suđenja. Jer upravo ta nužnost pokazuje na njima jedan princip *a priori* i uklanja ih iz empirijske psihologije, u kojoj bi oni inače ostali pokopani među osećanjima zadovoljstva i bola (jedino sa beznačajnim pridevom jednog *finijeg* osećanja), da bi njih i posredstvom njih moći suđenja stavila u klasu onih sudova koji se zasnivaju na principima *a priori* i kao takve prevela u transcendentalnu filozofiju.

## Opšta napomena o izlaganju estetskih reflektirajućih sudova

S obzirom na osećanje zadovoljstva svaki se predmet mora uvrstiti ili u ono što je *prijatno* ili u ono što je *lepo* ili u ono što je *uzvišeno* ili u ono što je (naprosto) *dobro (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).*

Što se tiče *prijatnoga,* ono je kao pokretač prohteva gotovo bez izuzetaka svuda isto, pa ma od kuda poticalo i ma kako da je njegova predstava (čula i oseta, objektivno posmatrano) specifično različita. Stoga je pri prosuđivanju njegovog uticaja na duševnost stalo samo do mnoštva nadražaja (jednovremenih i sukcesivnih), i tako reći samo do mase prijatnog oseta; i taj se oset, dakle, može objasniti samo i jedino pomoću *kvantiteta.* A ono što je prijatno ne kultiviše nas, već spada u prosto uživanje. — Naprotiv, ono što je *lepo* zahteva predstavu izvesnoga kvaliteta objekta, koja se takođe može objasniti i svesti na pojmove (mada se u estetskome sudu *lepo* ne svodi na pojmove) ; i ono nas kultiviše, pošto u isto vreme uči da treba obratiti pažnju na svrhovitost u osećanju zadovoljstva. — Ono što je *uzvišeno* sastoji se samo od *relacije,* u kojoj se ono što je čulno u predstavi prirode prosuđuje kao podesno za neku moguću njegovu natčulnu upotrebu. — Ono što je *apsolutno dobro,* presuđeno subjektivno prema osećanju koje ono uliva (objekat moralnoga osećanja) kao mogućnost određenja subjetkovih moći predstavom jednoga *apsolutno prinudnoga* zakona, odlikuje se, pre svega, *modalitetom* jedne na pojmovima a priori zasnovane nužnosti koja u sebi sadrži ne samo *pretenziju* već i *zapovest* odobravanja za svakoga, i po sebi je potrebna, doduše, ne za estetsku, već za čistu intelektualnu moć suđenja; takvo se dobro pripisuje ne u jednome čistome sudu reflektiranja, već u odrednome sudu, ne prirodi, već slobodi. Ali *mogućnosti određenja subjekta* na osnovu te ideje, i to takvog subjekta koji je u stanju da u sebi oseti *prepreke* koje potiču iz čulnosti, ali u isto vreme može putem savlađivanja tih prepreka da oseti nadmoć nad čulnošću kao *modifikaciju svoga stanja,* to jest moralno osećanje, ta mogućnost određenja subjekta, velim, ipak je toliko srodna sa estetskom moći suđenja i njenim *formalnim uslovima* da može poslužiti tome da se zakonitost radnje koja potiče iz dužnosti predstavi u isto vreme kao estetska, to jest kao uzvišena, ili takođe kao lepa, a da ne izgubi ništa od svoje čistote, što se ne dešava ako bi se htelo da se ona dovede u

prirodnu vezu sa osećanjem prijatnoga.

Ako bi se iz dosadašnjeg izlaganja obeju vrsta estetskih sudova izveo rezultat, onda bi iz njega proizašle ove kratke definicije:

*Lepo* je ono što se dopada u čistom prosuđivanju (dakle ne posredstvom čulnog oseta shodno nekom pojmu razuma). Iz toga samo od sebe izlazi da se ono što je lepo mora dopadati bez ikakvog interesa.

*Uzvišeno* jeste ono što se svojim opiranjem interesu čula neposredno dopada.

Kao objašnjenja estetskog opštevažećeg prosuđivanja, i lepo i uzvišeno stoje u vezi sa subjektivnim osnovima, naime, s jedne strane, sa čulnošću, isto onako kao što su pogodni za kontemplativni razum; s druge strane, ukoliko su protiv čulnosti, a za ciljeve praktičnog uma, a oboje je udruženo u istome subjektu, oni su u odnosu na moralno osećanje svrhoviti. Ono što je lepo priprema nas da nešto volimo bez interesa, čak samu prirodu; ono što je uzvišeno priprema nas da to visoko cenimo čak suprotno našem (čulnom) interesu.

Ono što je uzvišeno možemo opisati ovako: uzvišeno jeste predmet (prirode), *čija predstava pobuđuje duševnost da zamisli nedostižnost prirode kao izlaganje ideja.*

Uzev doslovno i posmatrajući logički, ideje ne mogu biti prikazane [predstavljene]. Ali ako mi radi opažanja prirode proširimo našu moć predstavljanja (matematički ili dinamički), onda neizostavno pridolazi um kao moć independencije apsolutnoga totaliteta i izaziva stremljenje (mada uzaludno) duševnosti da uskladi predstavu čula sa tim apsolutnim totalitetom. To stremljenje i osećanje nedostižnosti ideje pomoću uobrazilje jeste i sami prikaz subjektivne svrhovitosti našega duha u upotrebi uobrazilje za njegovo natčulno određenje i nagone nas da subjektivno *zamislimo* samu prirodu u njenome totalitetu kao prikazivanje nečega natčulnoga, mada nismo u stanju da to izlaganje *objektivno* ostvarimo.

Jer mi ubrzo uočavamo da prirodi u prostoru i vremenu potpuno nedostaje ono što je bezuslovno, te dakle i apsolutna veličina, koju ipak zahteva najobičniji um. Upravo to nas takođe podseća da jedino imamo posla sa prirodom kao pojavom, i da se

uz to sama ta priroda kao pojava mora posmatrati kao čisto prikazivanje prirode po sebi (koju um poseduje u ideji). Međutim, tu ideju natčulnoga koju doduše mi nismo u stanju da odredimo dalje, te, dakle, nismo u stanju da *saznamo* prirodu kao njeno prikazivanje, već je možemo samo *zamisliti,* tu ideju, velim, izaziva u nama jedan predmet, čije estetsko prosuđivanje napreže uobrazilju do njenih krajnjih granica, bilo do granice proširivanja (matematički) ili do granice njene moći nad duševnošću (dinamički), pošto se to prosuđivanje predmeta zasniva na osećanju jedne njegove odredbe koja potpuno prekoračuje oblast uobrazilje (na moralnom osećanju), s obzirom na koje se osećanje predstava predmeta prosuđuje kao subjektivno svrhovita.

U stvari, zaista se ne može zamisliti neko osećanje za ono što je uzvišeno u prirodi, a da se sa njim ne poveže neko raspoloženje duševnosti koje je slično raspoloženju za ono što je moralno; i mada neposredno zadovoljstvo u onome što je lepo u prirodi isto tako predstavlja i kultiviše izvestan *liberalitet* načina mišljenja, to jest nezavisnost dopadanja od prostog čulnog uživanja, ipak se zamišlja da tu ima više *prostora* za slobodu nego u nekom *poslu* koji se izvodi po zakonu, što predstavlja pravu osobenost čovekove moralnosti, u kojoj um mora da vrši nasilje nad čulnošću, samo što se zamišlja da u estetičkome sudu o uzvišenome to nasilje vrši uobrazilja kao oruđe uma.

Stoga dopadanje koje izaziva ono što je u prirodi uzvišeno jeste *negativno* (dok je dopadanje lepoga *pozitivno),* naime osećanje da se uobrazilja lišava slobode sama od sebe, pošto se ona svrhovito određuje prema jednom drugom zakonu a ne zakonu empirijske upotrebe. Uobrazilja time dobija proširenje i moć koja je veća od one moći koju ona žrtvuje, a čiji je osnov za nju samu skriven, umesto čega ona *oseća* to žrtvovanje ili lišavanje i u isto vreme uzrok kojem biva podvrgnuta. *Čuđenje* koje se graniči sa užasom, grozota i ona sveta jeza koji obuzimaju gledaoca pri pogledu na planinske masive koji nadiru ka nebu, na duboke ponore i vode koje u njima huče, na one duboke hladovite salaše koji mame na setna razmišljanja itd., sve to, pri bezbednosti u kojoj se gledalac nalazi, ne predstavlja stvaran strah, već jedino pokušaj da se sa uobraziljom upustimo u to da bismo osetili silu upravo te iste moći, da bismo povezali na taj način izazvano uzbuđenje duha sa njegovim stanjem mirovanja, i

da tako budemo nadmoćni nad prirodom u nama samima, pa, dakle, i nad prirodom izvan nas, ukoliko je ona u stanju da utiče na osećanje našeg dobrog zdravlja. Jer na osnovu zakona asocijacije uobrazilja čini stanje našega zadovoljstva fizički zavisnim; ali upravo ta ista uobrazilja jeste na osnovu principa šematizma moći suđenja (dakle ukoliko je podređena slobodi) oruđe uma i njegovih ideja, ali kao takvo oruđe ona predstavlja silu koja nas osposobljava da očuvamo svoju nezavisnost od uticaja prirode, da ono što je, prema moći suđenja, veliko obezvredimo i učinimo malim, i da tako ono što je apsolutno veliko postavimo samo u njegovu (subjektovu) vlastitu odredbu. Pa ipak ova refleksija estetske moći suđenja, preko koje se uzdižemo do usklađenosti sa umom (ali bez nekog njegovog određenog pojma), predstavlja sam predmet kao subjektivno svrhovit pomoću objektivne neadekvatnosti uobrazilje u njenom najvećem proširenju za um (kao moć ideja).

Ovde uopšte mora da se obrati pažnja na ono što je već ranije bilo spominjano, naime da u transcendentalnoj moći suđenja mora da bude govora isključivo o čistim estetskim sudovima, usled čega se primeri ne smeju uzimati od takvih lepih ili uzvišenih predmeta prirode koji pretpostavljaju pojam neke svrhe; jer tada bi to bila ili teleološka svrhovitost ili takva svrhovitost koja se zasniva na čistim osećanjima jednoga predmeta (na zadovoljstvu ili bolu), prema tome u prvome slučaju to ne bi bila estetska svrhovitost, a u drugome ne čista formalna. Kada se, dakle, izgled zvezdanog neba naziva *uzvišenim,* onda se za osnov njegovog prosuđivanja ne smeju uzeti pojmovi o svetovima na kojima stanuju umna bića, shvatajući one svetle tačke, kojima je, kako vidimo, ispunjen prostor iznad nas kao njihova sunca koja se po njih vrlo povoljno kreću u krugovima, već za taj osnov moramo uzeti samo nebo onakvo kakvo ga vidimo, to jest kao jedan prostrani svod koji obuhvata sve; i samo tom predstavom moramo shvatiti onu uzvišenost koja se u jednom čistom estetskom sudu pripisuje tome predmetu. Isto tako ni izgled okeana ne smemo uzeti onako kako ga *zamišljamo* naoružani svakojakim znanjima (koja se, međutim, ne sadrže u neposrednom opažaju), recimo kao neko prostrano carstvo vodenih stvorenja, kao neku veliku riznicu vode za isparenja koja ispunjavaju vazduh oblacima radi navodnjavanja zemljišta, ili takođe kao neki elemenat koji, doduše, odvaja kontinente jedne

od drugih, ali ipak uspostavlja najveću zajednicu među njima, jer iz toga se dobijaju isključivo teleološki sudovi, već se okean mora zamisliti samo onako kako to čine pesnici, naime prema onome što pokazuje neposredni pogled, recimo, kada se posmatra u stanju mirovanja, onda se zamišlja kao neko bistro vodeno ogledalo, koje samo nebo ograničava, ali ako je nemiran, onda se zamišlja kao neki ponor koji preti da sve proždere; pa ipak su pesnici u stanju da ga osete kao uzvišen. Upravo se to isto može reći za uzvišeno i Tepo u ljudskome liku, kod kojeg se ne smemo obazirati na pojmove svrha *zbog kojih* svi njegovi udovi postoje kao na odredbene razloge suda, niti smemo dopustiti da saglasnost sa tim svrhama *utiče* na naš (tada ne više čist) estetski sud, mada je, naravno, jedan od nužnih uslova takođe estetskog dopadanja to da oni ne smeju protivrečiti onim svrhama. Estetska svrhovitost predstavlja zakonitost moći suđenja u njenoj *slobodi.* Dopadanje koje izaziva neki predmet zavisi od odnosa u koji želimo da postavimo uobrazilju; samo što ona treba sama za sebe da održava duševnost u slobodnoj aktivnosti. Naprotiv, ako sud određuje nešto drugo, bilo neki čulni oset ili neki razumski pojam, onda je taj sud doduše zakonit, ali ne predstavlja sud *slobodne* moći suđenja.

Prema tome, kada se govori o intelektualnoj lepoti ili o intelektualnoj uzvišenosti, onda *pre svega* ti izrazi nisu potpuno tačni, jer predstavljaju vrste estetskih predstava koje se nipošto ne bi mogle naći u nama ako bismo mi bili samo čiste inteligencije (ili ako bismo sebe u tome kvalitetu zamislili); na *drugom* mestu, mada se i intelektualna lepota i intelektualna uzvišenost kao predmeti nekog intelektualnog (moralnog) dopadanja mogu zaista utoliko udruživati sa estetskim dopadanjem ukoliko ne *počivaju* ni na kakvom interesu: no ipak se one, s druge strane, teško mogu spojiti s tim dopadanjem, pošto treba da *izazovu* neki interes, što bi se, ako prikazivanje treba da se slaže sa dopadanjem u estetskom prosuđivanju, dogodilo u tome estetskom prosuđivanju samo i jedino na osnovu nekog čulnog interesa koji se sa njim u prikazivanju povezuje, usled čega se međutim nanosi šteta intelektualnoj svrhovitosti, i ona gubi u čistoti.

Predmet svakog čistog i bezuslovnog intelektualnog dopadanja jeste moralni zakon u svojoj moći, koju on izvršava u nama nad

svima pojedinačnim pobudama duševnosti koje mu *prethode;* i pošto se zapravo ta moć može estetski upoznati samo pomoću žrtava (što predstavlja neko lišavanje, mada lišavanje radi unutrašnje slobode, dok u zamenu za to otkriva u nama neizmernu dubinu te natčulne moći sa njenim posledicama koje se protežu u beskonačnost), to je onda dopadanje, posmatrano sa estetske strane (u odnosu na čulnosti), negativno, to jest protivno je tome interesu, ali posmatrano sa intelektualne strane, to je dopadanje pozitivno i povezano sa nekim interesom. Iz toga izlazi: da se sa gledišta estetskog suda intelektualno dobro, koje je samo po sebi svrhovito (moralno) ne sme predstaviti kao lepo, već, naprotiv, kao uzvišeno, tako da ono pre izaziva osećanje poštovanja (koje prezrivo odbija nadražaj), nego osećanje ljubavi i usrdne naklonosti; jer ljudska se priroda ne saglašava sa onim dobrim sama od sebe, već samo pod uticajem sile koju um nameće čulnosti. Obrnuto, i ono što mi u prirodi izvan nas, ili takođe u prirodi u nama (na primer izvesne afekte), nazivamo uzvišenim, biće predstavljeno kao moć duševnosti koja nas osposobljava da se pomoću moralnih načela vinemo izvan prepreka koje potiču iz čulnosti, i usled toga će postati interesantno.

Hoću da se zadržim nešto malo kod ovog poslednjeg tvrđenja. Ideja dobroga sa afektom znači *entuzijazam.* To duševno stanje izgleda da je uzvišeno, tako da se obično tvrdi: bez njega ne može da se uradi ništa veliko. Ali, svaki je afekat [36*] slep ili u izboru svoje svrhe ili, čak i kada je um tu svrhu postavio, u njenome izvođenju; jer afekat predstavlja ono uzbuđenje duha koje nas onesposobljava da slobodno razmislimo o načelima i da se prema njima odlučimo. Prema tome, afekat ne može da zasluži dopadanje uma ni na koji način. Pa ipak, entuzijazam je estetski uzvišen, jer on predstavlja naprezanje snaga od strane onih ideja koje ulivaju duhu takav polet koji je mnogo silniji i trajniji nego što je podsticaj koji potiče iz čulnih predstava. Ali, čak (što izgleda čudno) *neafektivnost* (apatheia, phlegma in significatu bono) jednog duha koji se stalno pridržava svojih nepromenljivih načela jeste, i to na mnogo izvrsniji način, uzvišena, jer u isto vreme ona ima na svojoj strani dopadanje čistoga uma. Jedino se takva duševnost naziva plemenitom: izraz koji se potom primenjuje takođe na stvari, na primer na zgrade, na neko odelo, rukopis, telesno držanje i tome slično, ako te stvari ne izazivaju

samo *čuđenje* (afekat u predstavi takve novosti koja prevazilazi očekivanje) već *divljenje* (čuđenje koje ne prestaje posle gubitka novosti), što biva kada se ideje u svome izlaganju nenamerno i bez veštine saglašavaju sa estetskim dopadanjem.

36* *Afekti* se specifično razlikuju od strasti. Afekti se odnose samo na osećanje; strasti pripadaju moći htenja i predstavljaju takve sklonosti koje otežavaju ili onemogućuju svaku mogućnost određivanja volje na osnovu načela. Afekti su plahoviti i nenamerni, strasti su uporne i promišljene: tako, negodovanje u obliku gneva jeste afekat, ali u obliku mržnje (osvetoljublja) je strast. Strast se nikada i ni u kome pogledu ne može nazvati uzvišenom, jer, u afektu se sloboda duha, doduše, *sputava*, u strasti se međutim ona ukida.

Svaki afekat koji je po svojoj prirodi *žestok* (afekat, naime, koji pokreće svest o našim snagama da savlađujemo svaki otpor (animi strenui) jeste *estetski uzvišen,* na primer gnev, štaviše očajanje (naime očajanje zbog *ogorčenosti,* a ne *malodušnosti).* Međutim, afekat *ganutljive* vrste (koji samu težnju za otporom čini predmetom nezadovoljstva (anmium languidum) nema u sebi ničega *plemenitog,* ali se može uvrstiti u lepotu naravi. Otuda su i *ganutosti,* koje mogu toliko ojačati da pređu u afekat, takođe vrlo različite. Postoje *srčane* ganutosti, postoje *nužne* ganutosti. Nežne ganutosti, kada ojačaju do afekta, nemaju baš nikakve vrednosti; sklonost takvim ganutostima zove se *bolećivost.* Svaki bol koji potiče iz saučešća i koji ne može da se smiri, ili kome se mi namerno podajemo kada se odnosi na takva uobražena zla koja sebi dočaravamo u fantaziji tako živo kao da su to stvarna zla, takav bol, velim, pokazuje jednu bolećivu dušu i čini je takvom, ali koja je u isto vreme slaba, koja pokazuje jednu lepu stranu, to jest fantastično, ali se čak ni entuzijastičkom ne može nazvati. Romani, plačevne pozorišne igre, bljutavi moralni propisi koji flertuju (premda neiskreno) sa tobože plemenitim naravima, a u stvari osuše naša srca i čine nas neosetljivim za stroge propise dužnosti, nesposobnim ma za kakvo poštovanje dostojanstva čovečnosti u našoj osobi i za pravo ljudi (koje predstavlja nešto sasvim drugo nego što je njihova sreća), i uopšte nesposobnim ma za kakva stalna načela; čak neko religijsko predavanje u kome se preporučuje puzavičko, podlo zadobijanje naklonosti i takvo ulagivanje kojim napuštamo svako poverenje u vlastitu sposobnost da se borimo protivu zla, umesto da se preporučuje krepka odlučnost da radi pobede nad iskušenjima oprobamo one snage koje nam, i pored sve naše slabosti, ipak još preostaju; lažna skrušenost, koja jedini način da se zadobije naklonost

najvišeg bića u vidi u samopreziranju, u zapomagajućem pretvornom kajanju i u čisto paćeničkom ustrojstvu duha: sve ove navedene stvari ne slažu se čak ni sa onim što bi se moglo uvrstiti u lepotu, a još manje sa onim što bi moglo da se uvrsti u uzvišenosti karaktera.

Ali, čak ni plahovita uzbuđenja, pa makar se ona pod imenom okrepljenja povezivala sa religijskim idejama, ili se kao uzbuđenja koja spadaju u kulturu povezuju sa idejama koje su društveno korisne, ne mogu ni u kom slučaju, ma koliko ona naprezala uobrazilju, pretendovati na čast nekog *uzvišenog* prikazivanja, ako ne ostavljaju iza sebe neko duševno raspoloženje koje ima uticaja, premda samo indirektno, na jačinu svesti i njenu rešenost na ono što čista intelektualna svrhovitost nosi u sebi (na ono što je natčulno). Jer, inače sva ta ganuća spadaju u *kretanja* koja čovek zbog zdravlja rado doživljuje. Prijatna malaksalost, koja nastaje posle jednog takvog drmusanja igrom strasti, predstavlja uživanje dobrog nahođenja koje potiče iz uspostavljene ravnoteže nekih životnih snaga u nama, a koje uživanje na kraju izlazi na ono isto na šta izlazi i uživanje koje sladokusci sa Istoka smatraju tako ugodnim kada dopuštaju da se njihovo telo tako reći izgnječi, i da se svi njihovi mišići i zglobovi blago pritiskuju i povijaju, samo s tom razlikom što se u prvom slučaju pokretački princip nalazi najčešće u nama, dok je u drugom slučaju, tome nasuprot, potpuno izvan nas. Poneko pak smatra da ga je duhovno okrepila neka propoved, u kojoj ipak ništa nije izgrađeno (nijedan sistem dobrih načela), ili da ga je neka tragedija popravila, dok je on, u stvari, veseo što je srećno odagnao dosadu. Prema tome, uzvišeno mora uvek da se odnosi na *način mišljenja,* to jest na načela na osnovu kojih se intelektu i idejama uma može pribaviti prevlast nad čulnošću.

Ne sme se strahovati da će takvim apstraktnim prikazivanjem, koje u pogledu čulnoga postaje potpuno negativno, iščileti osećanje uzvišenoga, jer iako uobrazilja izvan čulnoga ne nalazi ništa čega se može pridržavati, ona se ipak upravo tim odstranjenjem granica oseća bezgraničnom i, prema tome, ono apstrahovanje jeste takvo prikazivanje beskonačnoga koje, doduše, upravo zbog toga nikada ne može biti drukčije do samo negativno prikazivanje, ali koje ipak proširuje dušu. U Knjizi zakona Jevreja ne postoji možda uzvišenije mesto od ove

zapovesti: Ne stvaraj sebi nikakav lik niti ikakvu sliku ni o onome što je na nebu, ni o onome što je na zemlji ni pod zemljom itd. Jedino ova zapovest može da objasni onaj entuzijazam koji je jevrejski narod u eposi svoje civilizacije osećao za svoju religiju, upoređujući sebe sa drugim narodima, ili onaj ponos koji uliva muhamedanstvo. Upravo to isto treba reći o predstavi moralnog zakona u nama i o našoj sklonosti za moralnost. Sasvim je pogrešno i neosnovano strahovanje da će ta predstava, ako joj se oduzme sve ono što je u stanju da je preporuči čulima, tada nositi sa sobom samo i jedino hladno i mrtvo odobravanje, a ne neku pokretačku silu ili ganutost. Stvar stoji upravo sasvim obrnuto; jer gde čula ne vide pred sobom ništa više, a ipak preostaje ideja moralnosti koja se ne može prevideti ni ugasiti, tu bi pre bilo potrebno da se ublaži zamah bezgranične uobrazilje, kako mu se ne bi dopustilo da se osnaži i pređe u entuzijazam, nego da se iz straha od slabosti tih ideja traži za njih pomoć u slikama i nekom detinjastom aparatu. Stoga su vlade takođe rado dovoljavale da se religija obilno snabde takvim priborom, i tako su težile da svoje podanike oslobode truda, ali da ih u isto vreme takođe liše moći da svoje duševne sile protegnu izvan granica koje im se samovoljno mogu postaviti, a time se njima kao pasivnim može lakše vladati.

Naprotiv, ovo čisto, svečano, samo negativno prikazivanje moralnosti ne donosi nikakvu opasnost od *zanesenjaštva* koje predstavlja *ludilo* što se sastoji *u želji da se izvan svake granice čulnosti nešto vidi,* to jest u želji da se na osnovu načela sanjari (umom bèsni); upravo zbog toga jer je prikazivanje one moralnosti samo negativno. Jer *nemogućnost istraživanja ideje slobode* potpuno preseca put svakom pozitivnom prikazivanju: moralni pak zakon u nama sam je po sebi dovoljan i iskonski određujući, tako da on čak i ne dozvoljava da se obazremo i izvan njega potražimo neki odredbeni osnov. Ako se entuzijazam može uporediti sa *mahnitošću,* onda se zanesenjaštvo mora uporediti sa *ludilom,* od kojih se ludilo najmanje od svih slaže se uzvišenim, jer je ono u svome mudričenju smešno. U entuzijazmu kao afektu uobrazilja je razuzdana; u zanesenjaštvu kao ukorenjenoj žarkoj strasti ona je nepravilna. Mahnitost predstavlja jednu prolaznu slučajnost koja katkad pogađa i najzdraviji razum; ludilo je bolest koja ga razara.

*Jednostavnost* (prirodna svrhovitost) jeste tako reći stil prirode u uzvišenome, i tako isto stil moralnosti, koja predstavlja jednu drugu (natčulnu) prirodu, od koje mi poznajemo jedino zakone, mada nismo u stanju da putem neposrednog posmatranja u sebi dospemo do one natčulne moći koja sadrži osnov te zakonitosti.

Uz to treba primetiti ovo: mada se dopadanje lepoga upravo isto tako kao dopadanje uzvišenoga ne razlikuje primetno od drugih estetskih prosuđivanja samo opštom *saopštljivošću,* već blagodareći toj osobini dobij a izvestan interes takođe u pogledu društva (u kojem se može saopštiti), ipak se pri svemu tome i *izdvajanje od svakog društva* smatra kao nešto uzvišeno, ako to izdvajanje počiva na idejama koje se ne obaziru ni na kakav čulni interes. Biti dovoljan samom sebi, te dakle nemati potrebe za društvom, a da pri tome ipak dotični nije nedruštven, to jest da ne izbegava društvo, predstavlja nešto što se približava uzvišenome isto onako kao i svako oslobođenje od potreba. Naprotiv, izbegavati ljude usled *mizantropije,* zbog čega ih napadamo, ili usled *antropofobije* (strah od ljudi), jer ih se bojimo kao svojih neprijatelja, to je delom ružno, delom za preziranje. Pa ipak postoji jedna (vrlo pogrešno tako nazvana) mizantropija, za koju se sklonost obično javlja u duši mnogih dobronamernih ljudi pod njihove stare dane, koja je, doduše, što se tiče dobronamernosti, dovoljno filantropska, ali je od *ljubavi* prema ljudima mnogo izgubila blagodareći dugom žalosnom iskustvu, o čemu svedoče sklonost prema povučenosti, fantastična želja da provodimo život na nekom udaljenom poljskom dobru, ili takođe (kod mladih osoba) zamišljena sreća da sa svojom malom porodicom žive na nekom ostrvu, za koje ostali svet ne zna, a što su romanopisci ili pesnici robinzonijada umeli vrlo dobro da iskoriste. Pokvarenost ljudi, njihova nezahvalnost i nepravičnost, njihovo detinjasto držanje prema svrhama koje mi lično smatramo za važne i velike, a u težnji za kojima ljudi pričinjavaju jedni drugima sva moguća zla, sve ove nabrojane stvari stoje u takvoj protivrečnosti sa idejom o onome šta bi ljudi mogli da budu kada bi hteli, i tako su protivne našoj živoj želji da ljude vidimo boljima: da naše odricanje od svih društvenih radosti, kako ljude ne bismo mrzeli pošto ih ne možemo voleti, predstavlja, kako izgleda, samo jednu malu žrtvu. Ova žalost zbog zala koja ljudi pričinjavaju jedni drugima (a koja počiva na antipatiji u načelima, jeste, pošto počiva na idejama, uzvišena,

dok žalost zbog zala koja sudbina dosuđuje ostalim ljudima (koju žalost uzrokuje simpatija) možemo, strogo uzev, smatrati samo lepom. — *Sosir,* koji je isto tako duhovit kao i dubok, kaže u opisu svojih putovanja po Alpima i *Bonomu,* jednoj od savojskih planina, ovo: „Tamo vlada izvesna *bljutava žalost.“* Stoga je on ipak znao i za *interesantnu* žalost, koju nam uliva izgled neke pustinje, u koju bi se ljudi rado povukli da ne bi o svetu čuli išta dalje, niti da išta više od njega dožive, ali koja ipak ne sme da bude sasvim negostoljubiva da bi ljudima pružila samo neki vrlo mučan boravak. — Ovo napominjem samo u nameri da bih čitaoce podstetio na to da se i tuga (ne potištena žalost) može uvrstiti u *snažne* efekte ako ima svoj osnov u moralnim idejama; ali ako je ta tuga zasnovana na simpatiji, pa je kao takva takođe dopadljiva, onda ona spada samo u *ganutljive* afekte: time bih skrenuo pažnju na ono raspoloženje koje je samo u prvome slučaju *uzvišeno.*

* *

*

Sa transcendentalnom ekspozicijom estetskih sudova koju smo sada sproveli može se uporediti takođe njihova fiziološka ekspozicija, koju su obradili Brek *(Burke)* i mnogi naši oštroumni ljudi, kako bismo videli kuda vodi čisto empirijska ekspozicija uzvišenoga i lepoga. *Berk,* [37*] koji zaslužuje da se u toj vrsti tretiranja označi kao najvažniji pisac, dolazi na tome putu (str. 223. njegovog dela) do rezultata: „Da se osećanje uzvišenoga zasniva na nagonu samoodržanja i na *strahu,* to jest na bolu koji, pošto ne ide dotle da razara telesne organe, proizvodi takva kretanja koja su u stanju da, čisteći nežnije ili grublje krvne sudove od opasnih i dosadnih začepljenja, izazovu prijatne osete, doduše ne zadovoljstvo, već neku vrstu prijatne jeze, izvesno mirovanje koje je pomešano sa užasom.“ Zasnivajući ono što je lepo na ljubavi (koja se po njemu ipak razlikuje od požude), Berk ga svodi (str. 251. i 252) „na popuštanje telesnih vlakana, na njihovo otezanje i mlitavljenje, te dakle na neko raznežavanje, malaksavanje, na neko tonjenje, obamiranje, topljenje od zadovoljstva“. I posle toga Berk potvrđuje ovakvo objašnjenje

onim slučajevima u kojima je uobrazilja ne samo u vezi sa razumom već čak i u vezi sa čulnim osetom u stanju da u nama izazove i osećanje lepoga isto tako kao i osećanje uzvišenoga. — Kao psihološke opaske, ove analize fenomena naše duševnosti izvanredno su lepe i pružaju obilan materijal za najomiljenija proučavanja empirijske antropologije. Isto se tako ne može osporavati da se sve predstave u nama, bilo da su one objektivno samo čulne ili potpuno intelektualne, ipak mogu subjektivno povezati sa zadovoljstvom ih bolom, ma koliko neprimetni oni oboje bili (jer one sve zajedno aficiraju osećanje života, te nijedna od njih, ukoliko predstavljaju modifikacije subjekta, ne može biti indiferentna); štaviše, ne može se osporavati da su, kao što je tvrdio Epikur, *zadovoljstvo* i *bol* uvek na kraju krajeva telesni, bilo da potiču od uobraženja ili od samih razumskih predstava, jer bez osećanja telesnog organa život predstavlja samo svest o svojoj egzistenciji, a ne osećanje dobrog nahođenja ili nelagodnosti, to jest osećanje unapređenja ili ometanja životnih snaga; jer je duševnost sama za sebe celi život (sam princip života), i ometanja ili unapređenja moraju se tražiti izvan nje, a ipak u samom čoveku, te dakle u vezi sa njegovim telom.

37*Prema nemačkom prevodu njegovog dela koji nosi naslov: *Filozofska istraživanja porekla naših pojmova o lepome i uzvišenome*, Riga, Hartknoh, 1773.

Međutim, ako se dopadanje predmeta postavi baš sasvim u to što taj predmet izaziva zadovoljstvo pomoću nadražaja ili pomoću micanja, onda se takođe ni od koga *drugoga* ne sme očekivati da se saglasi sa estetskim sudom koji *mi* donosimo; jer u tom pogledu svaki se s pravom oslanja na svoje vlastito čulo. Ali tada takođe potpuno prestaje svaka cenzura ukusa, osim ako bi se kao *zakon* dopadanja za nas morao postaviti onaj primer koji nam drugi daju slučajnim saglašavanjem njihovih sudova, protiv kojeg bismo se principa ipak verovatno bunili, pozivajući se na prirodno pravo da svoj sud, koji počiva na neposrednom osećanju vlastitog dobrog nahođenja, potčinimo svome vlastitom umu, a ne umu drugih ljudi.

Ako se, dakle, sud ukusa ne sme da smatra za *egoističan,* već ako po svojoj unutrašnjoj prirodi, to jest zbog sama sebe a ne zbog onih primera koje drugi daju o svome ukusu, mora nužnim načinom da važi kao *pluralan,* ako se on ceni kao takav sud koji u isto vreme može zahtevati da sa njim treba da se saglasi svako,

onda njemu u osnovi mora da leži neki (bilo objektivan ili subjektivan) princip *a priori* do kojeg se putem traganja za empirijskim zakonima duševnih promena nikada ne može dospeti, jer ti empirijski zakoni pokazuju samo kako se sudi, a ne nalažu kako treba da se sudi, i to štaviše tako da je taj nalog *bezuslovan;* takve naloge sudovi ukusa pretpostavljaju, pošto oni polažu pravo na to da je dopadanje *neposredno* povezano sa jednom predstavom. Prema tome, sa empirijskom ekspozicijom estetskih sudova može se uvek započeti da bi se pribavio materijal za jedno više proučavanje; ipak je moguće transcendentalno ispitivanje te moći, i ono suštinski spada u kritiku ukusa. Jer ako ne bi imao principa *a priori,* ukus ne bi mogao da presuđuje sudovima drugih osoba i da o njima ma i sa neznatnim izgledom na pravo donosi iskaze odobravanja ili odbacivanja. Ostalo što spada u analitiku estetske moći suđenja sadrži pre svega:

## Dedukcija estetskih sudova o predmetima prirode ne sme da se odnosi na ono što mi u prirodi nazivamo uzvišenim, već samo na lepo

Za svaki estetski sud, koji polaže pravo na opšte važenje za svaki subjekat, potrebna je, kao za sud koji se zasniva na nekom principu *a priori,* dedukcija (to će reći legitimacija njegovog preteranog zahteva), koja pored njegove ekspozicije mora još da pridođe ako se, naime, on odnosi na dopadanje ili nedopadanje *forme objekta.* Takvi su oni sudovi ukusa koji se odnose na lepo u prirodi. Jer, tada svrhovitost ipak ima svoj osnov u objektu i njegovom obliku, premda ona ne „ukazuje na pojmovni odnos toga objekta prema drugim predmetima (radi saznajnog suda), već se uopšte odnosi samo na shvatanje te forme, ukoliko se ona pokazuje saglasna ne samo sa *moći* pojmova, već i sa moći prikazivanja pojmova (koja je sa moći shvatanja jedno i isto) u duši. Stoga se, takođe, mogu nabaciti neka pitanja u pogledu lepoga u prirodi koja se odnose na uzroke ove svrhovitosti njenih formi: na primer, kako se može objasniti zašto je priroda svuda rasprostrta lepotu tako raskošno, čak po dnu okeana dokle ljudsko oko (za koje je ipak svrhovita jedino ona forma) dospeva samo retko, i tome slično.

Ali, što se tiče uzvišenoga u prirodi, ono može, — kada o njemu donesemo neki čist estetski sud koji nije pobrkan sa pojmovima o savršenosti kao objektivnoj svrhovitosti, u kom bi slučaju to bio teleološki sud — da se posmatra kao besformno ili nakaradno a ipak kao predmet jednoga čistog dopadanja i da pokazuje svrhovitost date predstave; i sada se tu postavlja pitanje: da li se radi estetskog suda te vrste može, pored ekspozicije onoga što se u njemu zamišlja, zahtevati još neka dedukcija njegovog polaganja prava na bilo koji (subjektivan) princip *a priori*?

Kao odgovor na ovo pitanje služi ovo: da se uzvišeno u prirodi naziva uzvišenim samo u prenosnom značenju; u stvari, mora se pripisati samo načinu mišljenja ili, štaviše, njegovoj osnovi u ljudskoj prirodi. Da bismo postali svesni ove osnove, za to daje samo povod shvatanje nekog besformnog i nesvrhovitog predmeta, koji se na taj način *upotrebljava* subjektivno-svrhovito,

ali se kao takav ne prosuđuje neki predmet za sebe i zbog njegove forme (tako reći *species finalis accepta, non data).* Otuda je naša ekspozicija sudova o uzvišenome u prirodi predstavljala u isto vreme njihovu dedukciju. Jer kada smo u tim sudovima raščlanili refleksiju moći suđenja, našli smo u njima neku svrhovitu srazmeru moći saznanja koja *a priori* mora da leži u osnovi moći svrha (volji), usled čega i ona sama jeste *a priori* svrhovita, što ipak neposredno sadrži dedukciju, to jest opravdanje polaganja prava jednog takvog suda na opšte-nužno važenje.

Prema tome, moraćemo 4a tražimo samo dedukciju sudova ukusa, to jest sudova o lepoti stvari u prirodi, i da na taj način režimo problem koji se odnosi na celokupnu estetsku moć suđenja uopšte.

## O metodi dedukcije sudova ukusa

Obaveza da se izvrši dedukcija jedne vrste sudova, to jest da se zajamči njihova zakonitost, nastupa samo onda kada taj sud polaže pravo na nužnost, što je slučaj i onda kada taj sud zahteva subjektivnu opštost, to jest kada zahteva da se svako sa njim saglasi. Pri tome taj sud ipak nije neki sud saznanja, već samo sud o zadovoljstvu ili nezadovoljstvu koje nam pričinjava neki predmet, to jest njime se zahteva izvesna subjektivna svrhovitost koja važi gotovo bez izuzetka za sve, a koja se ne zasniva ni na kakvom pojmu o stvari, pošto je reč o sudu ukusa.

Pošto u ovom poslednjem slučaju nemamo pred sobom neki saznajni sud, ni teorijski saznajni sud koji ima za osnovu pojam *prirode* uopšte kao pojam koji je *a priori* dat razumom, ni neki (čist) praktički sud koji ima za osnovu ideju *slobode* kao ideju koja je *apriori* data umom, te, dakle, pošto ne moramo da sud, u kojem se zamišlja šta neka stvar jeste, pravdamo a priori u pogledu njegovog važenja, ni to što ja, da bih tu stvar proizveo, treba nešto da učinim, to će za moć suđenja uopšte morati da se dokaže samo opšte važenje jednog pojedinačnog suda koji izražava subjektivnu svrhovitost jedne empirijske predstave o formi predmeta da bi se time objasnilo kako je moguće da se nešto može dopasti samo u prosuđivanju (bez čulnog oseta ili pojma), i da se takođe dopadanje svakoga sme oglasiti kao pravilo za svakoga drugoga isto onako kao što prosuđivanje jednoga predmeta radi nekog *saznanja* uopšte ima opšta pravila.

Ako se pak ovo opšte važenje ne treba da zasniva na broju glasova niti na raspitivanju kod drugih o tome kako oni osećaju, već ako ono treba da počiva tako reći na autonomiji subjekta koji sudi o osećanju zadovoljstva (u datoj predstavi), to jest na njegovome vlastitome ukusu, ali pri svemu tome ipak takođe ne treba da bude izvedeno iz pojmova, onda svaki takav sud — kakav je u stvari sud ukusa — ima dvostruku logičku osobenost: naime, *prvo,* opšte važenje *a priori,* pa ipak ne neku logičnu opštost zasnovanu na pojmovima, već opštost jednog pojedinačnog suda; *drugo,* jednu nužnost (koja se uvek mora zasnivati na principima *a priori),* ali koja ipak ne zavisi ni od kakvih dokaza *a priori,* čijim bi se izlaganjem moglo iznuditi odobravanje koje sud ukusa zahteva od svakoga.

Jedino raščlanjenje ovih logičkih osobenosti, po kojima se sud ukusa razlikuje od svih sudova saznanja, ako mi ovde u početku apstrahujemo od svake njegove sadržine, naime od osećanja zadovoljstva, pa samo uporedimo estetsku formu sa onom formom objektivnih sudova koju propisuje logika, jedino to njihovo raščlanjivanje, velim, biće dovoljno za dedukciju te čudnovate moći. Prema tome, mi ćemo ove karakteristične osobine ukusa da najpre izložimo očigledno na taj način što ćemo ih osvetliti primerima.

## Prva osobenost suda ukusa

Sud ukusa određuje svoj predmet u pogledu dopadanja (kao lepote) a pretenzijom na *svačiju* saglasnost, kao da je to neki objektivan sud.

Reći: ovaj je cvet lep, znači isto što i ponoviti njegovu vlastitu pretenziju na svačije dopadanje. Na osnovu prijatnosti svoga mirisa cvet nema nikakvih zahteva. Taj njegov miris nekoga razgaljuje, dok nekog drugog ošamućuje. Pa šta bi drugo moglo da se pretpostavi na osnovu toga do to da se lepota mora smatrati za jednu od osobina samog cveta, koja se ne upravlja prema razlici ljudi i tako isto njihovih čula, već prema kojoj se ti ljudi moraju upravljati, ako žele da o njoj sude? Pa ipak stvar ne stoji tako. Jer se sud ukusa sastoji upravo u tome što se njime jedna stvar naziva lepom samo prema onoj osobini u kojoj se ona upravlja prema onom načinu na koji mi nju shvatamo.

Osim toga, od svakog suda koji treba da pokaže ukus subjekta zahteva se: da taj subjekat treba da sudi za sebe, a da pri tome nema potrebe da putem iskustva proučava sudove drugih ljudi i da se prethodno obavesti o njihovome dopadanju istoga predmeta, te dakle svoj sud ne sme da iskaže kao podržavanje, jer eventualno jedna stvar zaista izaziva opšte dopadanje, već ga mora izreći *a priori.* Međutim, moglo bi se misliti da svaki sud *a priori* mora da sadrži jedan pojam o objektu čije je saznanje uslovljeno principom koji se u tome sudu sadrži; ali sud ukusa apsolutno se ne zasniva na pojmovima, i uopšte ne predstavlja saznanje već samo estetski sud.

Stoga nijedan mladi pesnik ne može odustati od uverenja da je njegov spev lep ni na osnovu suda publike, ni na osnovu suda svojih prijatelja; i ako ih sluša, onda to ne biva zbog toga što on sada prosuđuje svoju pesmu drukčije, već zato što on u svojoj žudnji za odobravanjem nalazi uzrok da se, ipak, (čak protiv svog uverenja) prilagodi opštoj zabludi, baš i kada bi sva publika (bar što se njega tiče) imala rđav ukus. Tek docnije, kada se upotrebom njegova moć suđenja više osnažila, on dobrovoljno odustaje od svoga ranijeg mišljenja, isto onako kao što se takođe drži onih svojih sudova koji se potpuno zasnivaju na umu. Ukus polaže pravo samo na autonomiju. Uzeti tuđe sudove za odredbeni osnov svoga suda predstavljalo bi heteronomiju.

Što se dela starih Grka s pravom slave kao uzori, a njihovi pisci nazivaju klasičnima, kao da je reč o nekome plemstvu među piscima koje svojim uzornim radovima propisuje narodu zakone, to, kako izgleda, naznačava izvore ukusa *a posteriori,* i opovrgava njegovu autonomiju u svakom subjektu. Ali isto tako bi se moglo reći da su stari matematičari, koji se sve do danas smatraju za uzore najviše temeljitosti i elegancije sintetičke metode, kojih se uzora ne možemo lišiti, takođe dokazali neki podražavalački um na našoj strani, kao i njegovu nesposobnost da konstruisanjem pojmova proizvodi sam iz sebe stroge dokaze sa najvećom intuicijom. Ne postoji baš nikakva upotreba naših moći, ma kako ona slobodna bila, pa čak ni upotreba našega uma (koji sve svoje sudove mora da crpe *a priori* iz Zajedničkoga izvora), koja ne bi, ako bi svaki subjekat trebalo da polazi uvek od potpuno sirove sklonosti svoje prirode, činila pogrešne pokušaje, da joj nisu drugi prethodili svojim pokušajima, ne da bi sledbenike učinili prostim

podražavaocima, već da bi svojim postupanjem naveli druge da traže principe u samima sebi, i da tako pođu svojim vlastitim putem, koji je često bolji. Čak se ni u religiji, u kojoj nesumljivo svako mora da uzme pravilo svoga ponašanja iz sama sebe, pošto je svako takođe odgovoran za svako svoje ponašanje, a krivicu za svoje prestupe ne može da svali na druge, kao na primer na svoje učitelje ili svoje prethodnike, čak se, velim, ni u religiji nikada neće postići pomoću opštih propisa, koje je čovek možda dobio od popova ili od filozofa, ili ih je možda uzeo iz sama sebe, onoliko koliko se postiže pomoću nekog primera vrline ili svetosti, koji, budući postavljen u istoriji, ne čini izlišnom autonomiju vrline koja ima osnov u vlastitoj i iskonskoj ideji moralnosti (a priori), niti tu autonomiju pretvara u neki mehanizam podražavanja. Pravi izraz za svaki uticaj koji na druge ljude mogu izvršiti proizvodi nekog egzemplarnog stvaraoca jeste *sledovanje* njegovom primeru, a ne podražavanje toga njegovog primera; a to znači samo i jedino ovo: crpsti iz onih istih izvora iz kojih je crpeo onaj egzemplarni stvaralac, i od njega naučiti samo način na koji pri tome treba postupiti. Ali, od svih moći i svih talenata upravo ukus predstavlja ono čemu su, pošto se njegov sud ne može odrediti ni pojmovima ni propisima, najčešće potrebni primeri onoga što je u toku kulture najduže uživalo opšte dopadanje, kako taj naš ukus ne bi opet postao nezgrapan i ponovo postao onako grub kakvi su bili prvi pokušaji.

## Druga osobenost suda ukusa

Sud ukusa se nikako ne može odrediti dokazima, kao da je on samo *subjektivan.*

Ako neko ne nalazi da je lepa neka zgrada ili neki vidik, neka pesma, onda on, *pre svega,* ne dozvoljava da mu dopadanje tih predmeta ipak nametnu stotinu glasova koji ih svi jednodušno visoko cene. Doduše, on se može praviti kao da mu se ti predmeti dopadaju, kako bi izbegao da ga drugi smatraju čovekom bez ukusa; štaviše u njemu se može začeti sumnja da li je on svoj ukus takođe dovoljno usavršio poznavanjem dovoljnog broja predmeta neke određene vrste (kao što u sud svoga vlastitog vida sumnja onaj ko misli da u daljini vidi nešto kao neku šumu, dok drugi u tome vide grad). Ali ipak on jasno uviđa: da odobravanje drugih ne predstavlja prihvatljiv dokaz za prosuđivanje lepote; da drugi,

strogo uzev, mogu za njega da gledaju i posmatraju, te ono što su drugi videli na isti način može za nj koji smatra da je to drukčije video da posluži kao dovoljan dokaz teorijskog, te dakle logičkog suda, ali ono što se drugima dopadalo nikada ne može da posluži kao osnov nekog estetskog suda. Doduše, sud drugih ljudi, koji je za nas nepovoljan, može s pravom da izazove u nama sumnju u naš vlastiti sud, ali nas nikada ne može uveriti u njegovu netačnost. Dakle, ne postoji nikakav empirijski *dokaz* kojim se nekome može iznuditi sud ukusa.

Na *drugome mestu,* još manje je moguće da se nekim dokazom *a priori* odredi neki sud o lepoti prema određenim pravilima. Ako mi neko pročita svoju pesmu ili me odvede u pozorište na neku dramu koja, na kraju krajeva, ne može da zadovolji moj ukus, onda on može da se pozove na *Batea* ili *Lesinga,* ili na još starije i čuvenije kritičare ukusa, kao i na sva pravila koja su oni postavili da bi mi dokazao da je njegova pesma lepa; takođe je moguće da se izvesna mesta te njegove pesme, koja se meni upravo ne sviđaju, vrlo lepo slažu sa pravilima lepote (koja su tamo data i opštepriznata): ja ću zapušiti uši, jer ne želim da čujem ikakve dokaze niti mudričenje, i pre ću pretpostaviti da su *lažna* ona pravila kritičara ukusa, ili bar da ovde nema mesta njihovoj primeni, nego što bih dopustio da se o mome sudu odlučuje dokazima *a priori,* jer tu je reč o sudu ukusa, a ne o sudu razuma ili uma.

Izgleda da to predstavlja jedan od glavnih uzroka zbog kojeg je ta estetska moć prosuđivanja dobila upravo ime ukus. Jer moguće je da mi neko nabroji sve sastojke nekog jela i da za svaki od tih sastojaka primeti da je on meni inače prijatan, da, sem toga, takođe s pravom hvali hranljivost toga jela: ja ću za sve te dokaze biti gluv, a jelo ću probati jezikom i nepcima i svoj sud doneti prema njemu (a ne prema opštim principima).

U stvari, sud ukusa donosi se apsolutno uvek kao jedan pojedinačni sud o objektu. Razum je u stanju da upoređivanjem objekta u pogledu dopadanja sa sudom drugih ljudi proizvede jedan opšti sud: na primer sud — sve su lale lepe; ali to nije neki sud ukusa, već je to jedan logički sud, u kojem se odnos jednog objekta prema ukusu pretvara u opšti predikat stvari jedne određene vrste; međutim, onaj sud kojim nalazim da je lepa neka pojedinačna data lala, to jest da moje dopadanje koje ona izaziva

u meni ima opšte značenje, jeste jedino sud ukusa. Osobitost pak suda ukusa sastoji se u ovome: premda je po svome važenju čisto subjektivan, on ipak pretenduje na *sve* subjekte tako, kako bi to uvek i bilo samo kada bi on bio objektivan sud koji se zasniva na principima saznanja i koji bi se mogao iznuditi nekim dokazom.

## Nije moguć nikakav objektivan princip ukusa

Pod principom ukusa podrazumevao bi se jedan osnovni stav pod čiji bi se uslov mogao supsumirati pojam jednog predmeta, pa bi se potom pomoću zaključka moglo izvesti da je taj predmet lep. Međutim, to je naprosto nemoguće. Ja moram da osetim zadovoljstvo neposredno na njegovoj predstavi, a ono ne može da mi se dokaže nikakvim brbljanjem. Ipak, dakle, kritičari, kao što kaže *Hjum,* umeju da mudruju lepše nego kuvari, oni ipak imaju istu sudbinu kao i kuvari. Odredbeni razlog svoga suda oni ne mogu da očekuju od snage dokaza, već jedino od refleksije subjekta o njegovom vlastitom stanju (zadovoljstva ili nezadovoljstva), odbacujući sve propise i sva pravila.

Ali, ono o čemu kritičari ipak mogu i treba da mudruju, tako da to posluži ispravljanju i proširivanju naših sudova ukusa, nije to da odredbeni razlog te vrste estetskih sudova prikažu u jednoj opštoj upotrebljivoj formuli, što je nemoguće, već da proučavaju moći saznanja i njihovu ulogu u tim sudovima, i da u primerima objasne uzajamnu subjektivnu svrhovitost o kojoj je gore dokazano da njena forma predstavlja u jednoj datoj predstavi lepotu njenog predmeta. Dakle, kritika samog ukusa jeste subjektivna samo u pogledu one predstave kojom nam jedan objekat biva dat: naime, kritika ukusa je veština ili nauka da se odredi uzajamni odnos razuma i uobrazilje u datoj predstavi (bez veze sa prethodnim osećanjem ili pojmom) te, dakle, da njihov sklad ili nesklad podvede pod pravila i da ta pravila odredi u pogledu njihovih uslova. Kritika ukusa je *veština* kada to pokazuje samo na primerima; ona je *nauka* kada mogućnost jednog takvog prosuđivanja izvodi iz prirode ove moći, kao moći saznanja uopšte. Mi uopšte ovde imamo posla jedino sa naukom kao transcendentalnom kritikom. Ta nauka kao transcendentalna kritika ima zadatak da subjektivni princip ukusa razvije i opravda kao princip *a priori* moći suđenja. Kritika kao veština traži samo da fiziološka (ovde psihološka), te, dakle, empirijska pravila,

prema kojima ukus stvarno postupa (ne razmišljajući o njihovoj mogućnosti), primeni na prosuđivanje predmeta ukusa i kritikuje proizvode lepe umetnosti isto; onako kao što kritika ukusa kao nauka kritikuje samu moć prosuđivanja tih proizvoda.

## Princip ukusa je subjektivan princip moći suđenja uopšte

Sud ukusa razlikuje se od logičkog suda po tome što logički sud supsumira jednu predstavu pod pojmove o objektu, dok sud ukusa apsolutno ne supsumira ni pod koji pojam, jer bi se inače pomoću dokaza moglo iznuditi nužno opšte odobravanje. Ali, pri svemu tome sud ukusa je sličan logičkom sudu po tome što i on pokazuje neku opštost i nužnost, ali ne opštost i nužnost koje se zasnivaju na pojmovima o objektu, već neku čisto subjektivnu opštost i nužnost. Pa pošto pojmovi svakog suda sačinjavaju njegovu sadržinu (ono što spada u saznanje objekta), a sud ukusa se ne može odrediti pojmovima, to se sud ukusa zasniva samo na subjektivnom formalnom uslovu svakoga suda uopšte. Subjektivni uslov svih sudova jeste sama sposobnost da se sudi ili moć suđenja. Ova moć suđenja, upotrebljena s obzirom na neku predstavu kojom jedan predmet biva dat, zahteva saglasnost dveju moći predstavljanja: naime uobrazilje (za opažanje i za povezivanje njegove raznovrsnosti) i razuma (za pojam kao predstavu jedinstva toga povezivanja). Pa pošto se sud ovde ne zasniva na nekom pojmu o objektu, to se on može sastojati samo u supsumciji same uobrazilje (kod svake predstave kojom neki predmet biva dat) pod uslov koji glasi: da razum uopšte dospeva do pojmova polazeći od opažanja. To jest, upravo zato što se sloboda uobrazilje sastoji u tome što ona šematizuje bez pojma, to se sud ukusa mora zasnivati na čistom osećanju uzajamnog podsticanja uobrazilje u njenoj *slobodi* i razuma sa njegovom *zakonitošću,* dakle na osećanju koje omogućava da se predmet prosudi prema svrhovitosti predstave (kojom neki predmet biva dat) za unapređivanje tih moći saznanja u njihovoj igri; i ukus kao subjektivna moć suđenja sadrži princip supsumcije, ali ne supsumcije opažanja pod *pojmove,* već supsumcije *moći* opažaja ili predstava (to jest uobrazilje) pod *moć* pojmova (to jest razum), ukoliko se uobrazilja u njenoj slobodi saglašava sa razumom u *njegovoj zakonitosti.*

Da bismo taj razlog pronašli pomoću neke dedukcije sudova

ukusa, mogu nam kao putokaz poslužiti samo formalne osobenosti te vrste sudova, te, dakle, ukoliko se na njima posmatra samo logička forma.

## O problemu dedukcije sudova ukusa

Sa opažajem jednoga predmeta može se pojam o jednome objektu uopšte, čiji se empirijski predikati sadrže u onome opažaju neposredno povezati u saznajni sud i na taj način proizvesti iskustveni sud. Ovaj se pak iskustveni sud zasniva na pojmovima *a priori* o sintetičkom jedinstvu onoga što je raznovrsno u opažaju, kako bi se ta raznovrsnost zamislila kao odredba jednoga objekta, a ti pojmovi a priori (kategorije) zahtevaju dedukciju koja je takođe data u *Kritici čistoga uma,* čime je moglo da se ostvari rešenje pitanja: kako su mogući sintetički saznajni sudovi *a priori?* To pitanje, dakle, odnosilo se na principe *a priori* čistoga razuma i njegovih teorijskih sudova.

Ali sa opažaj em može da se spoji takođe neposredno osećanje zadovoljstva (ili nezadovoljstva) i neko dopadanje koje predstavu objekta prati i služi joj umesto predikata, te tako može da postane jedan estetski sud koji ne predstavlja sud saznanja. Ako takav jedan sud nije čist osetni sud, već formalan refleksivni sud koji to dopadanje zahteva kao nužno od svakoga, onda se on mora zasnivati na nečemu kao na principu *a priori,* koji svakako može da predstavlja i neki čisto subjektivan princip (ako bi neki objektivan princip bio za takve sudove nemoguć), ali kome je i kao subjektivnom potrebna dedukcija da bi se shvatilo kako jedan estetski sud može da polaže pravo na nužnost. Na tome se pak zasniva pitanje koje sada razmatramo: kako su mogući sudovi ukusa? To pitanje, dakle, odnosi se na principe *a priori* čiste moći suđenja u *estetskim* sudovima, to jest u takvim sudovima u kojima ta čista moć suđenja ne samo da supsumira (kao u teorijskim sudovima) pod objektivne pojmove razuma, stojeći pod jednim zakonom, već u kojima ona sama jeste sebi, subjektivno, ne samo predmet već i zakon.

Taj zadatak može da se predstavi takođe ovako: kako je moguć jedan sud, koji bi samo na osnovu *vlastitog* osećanja zadovoljstva u jednome predmetu, nezavisno od njegovog pojma, prosudio *a priori* to zadovoljstvo kao zadovoljstvo koje pripada predstavi istoga objekta u *svakome drugome subjektu,* velim, *a*

*priori,* to jest ne morajući da sačeka tuđu saglasnost.

Lako se može uvideti da su sudovi ukusa sintetički, jer oni prevazilaze pojam objekta, pa čak i njegov opažaj, i tome opažaju pridodaju kao predikat osećanje zadovoljstva (ili nezadovoljstva), dakle nešto što nije čak ni saznanje. Ali da su ti sudovi ukusa ipak, što se tiče tražene saglasnosti od *svakoga,* sudovi a priori, ili da polažu pravo na to da se za takve apriorne sudove smatraju, mada je njihov predikat *(vlastito* zadovoljstvo, spojeno sa predstavom) empirijski, to se isto tako već nalazi u izrazima toga njihovog polaganja prava na apriornost; i tako taj zadatak *Kritike moći suđenja* pada pod opšti problem transcendentalne filozofije koji glasi: kako su mogući sintetički sudovi *a priori*?

## Šta se zapravo u jednome sudu ukusa tvrdi a priori o nekome predmetu?

Da je predstava nekog predmeta neposredno povezana sa zadovoljstvom može se opaziti samo iznutra, i, ako bi se htelo da pokaže samo i jedino to, iz toga bi proizašao samo jedan empirijski sud. Jer ja ni sa jednom predstavom ne mogu da povežem *a priori* neko određeno osećanje (zadovoljstva ili nezadovoljstva), osim ako u umu leži u osnovi neki princip *a priori* koji određuje volju; pošto, dakle, zadovoljstvo (u moralnom osećanju) predstavlja posledicu toga, a upravo se zbog toga niukoliko ne može uporediti sa zadovoljstvom u ukusu, jer zahteva određeni pojam o jednome zakonu; onda tome nasuprot, zadovoljstvo u ukusu treba da se poveže neposredno sa čistim prosuđivanjem pre svakog pojma. Stoga su i sudovi ukusa pojedinačni sudovi, jer oni ne povezuju svoj predikat dopadanja sa nekim pojmom, već sa nekom datom pojedinačnom empirijskom predstavom.

Dakle ne zadovoljstvo, već *opšte važenje toga zadovoljstva* koje se u svesti opaža kao povezano sa čistim prosuđivanjem jednoga predmeta jeste ono što se u sudu ukusa zamišlja *a priori* kao opšte pravilo moći suđenja koje važi za svakoga. Empirijski je sud to što ja opažam i prosuđujem neki predmet sa zadovoljstvom. Ali sud je *apriori* to što ja nalazim da je taj predmet lep, to jest što od svakoga smem da zahtevam ono dopadanje kao nužno.

## Dedukcija sudova ukusa

Ako se prizna da je u jednome čistome sudu ukusa dopadanje predmeta vezano sa čistim prosuđivanjem njegove forme, onda ono što osećamo da je u našoj svesti vezano sa predstavom predmeta nije ništa drugo do subjektivna svrhovitost te njegove forme za moć suđenja. Pošto pak moć suđenja može u pogledu formalnih pravila prosuđivanja, bez ikakve materije (ni čulnog oseta ni pojma), biti usmerena samo na subjektivne uslove upotrebe moći suđenja uopšte (koja nije ograničena ni na posebnu čulnost ni na posebni pojam razuma), te dakle na ono subjektivno koje se može pretpostaviti u svima ljudima, to mora biti moguće da se saglasnost jedne predstave sa tim uslovima moći suđenja usvoji kao ona saglasnost koja *a priori* važi za svakoga. To jest, zadovoljstvo ili subjektivna svrhovitost predstave za odnos moći saznanja u prosuđivanju jednog čulnog predmeta uopšte moći će s pravom da se zahteva od svakoga. [38*]

38*Da bismo s pravom zahtevali opštu saglasnost sa jednim sudom estetske moći suđenja koji se zasniva na subjektivnim osnovima, dovoljno je da priznamo: 1) Da su subjektivni uslovi te moći, što se tiče odnosa onih moći saznanja koje su u njoj pokrenute prema saznanju uopšte, kod svih ljudi istovetni, što mora biti istinito, jer inače ljudi ne bi bili u stanju da saopštavaju svoje predstave, pa čak ni saznanje. 2) Da se sud obazirao samo na taj odnos (te dakle na *formalni uslov* moći suđenja) i da je čist, tj. da nije pomešan ni sa pojmovima o objektu ni sa osetima kao odredbenim osnovima. Mada su se u pogledu toga mešanja činile greške, one se ipak odnose samo na nepravilnu primenu ovlašćenja, koje nam daje zakon za jedan naročiti slučaj, čime se to ovlašćenje uopšte ne ukida.

## Napomena

Ova je dedukcija tako laka zbog toga što nema potrebe da opravdava objektivni realitet jednoga pojma, jer lepota ne predstavlja neki pojam o objektu niti je sud ukusa neki sud saznanja. Sud ukusa samo tvrdi: da smo u pravu da uopšte kod svakog čoveka pretpostavimo one iste subjektivne uslove moći suđenja na koje nailazimo kod sebe, i samo još da smo pod ove uslove pravilno supsumirali dati objekat. Mada je to supsumiranje povezano sa neizbežnim teškoćama kojih nema kod logičke moći suđenja (jer se u logičkoj moći suđenja supsumira pod pojmove, dok se u estetskoj moći suđenja supsumira pod jedan odnos koji se samo može osetiti, a koji postoji između uobrazilje i razuma što se na predstavljenoj formi objekta uzajamno saglašavaju, pri čemu ta supsumcija estetske moći suđenja lako može da obmane), ipak se time ništa ne oduzima zakonitosti zahteva moći suđenja

da računa sa opštim saglašavanjem, koji zahtev izlazi jedino na to da je tačan princip po kome se na osnovu subjektivnih razloga mogu donositi sudovi koji važe za svakoga. Što se tiče teškoće i sumnje u pogledu tačnosti supsumcije pod onaj princip, one isto tako ne dovode u sumnju zakonitost polaganja prava na važenje jednog estetskog suda uopšte, te dakle sam princip, kao što ni isto tako (premda ne tako često i tako lako) pogrešna supsumcija logičke moći suđenja pod njen princip ne može dovesti u sumnju taj princip koji je objektivan. Ali, ako bi pitanje glasilo: kako je moguće da se priroda *a priori* shvati kao neki spoj predmeta ukusa?, onda se taj zadatak odnosi na teleologiju, jer bi se kao jedna svrha prirode koja je suštinski povezana sa njenim pojmom moralo smatrati to da za našu moć suđenja stvara svrhovite forme. Ali se u tačnost ove pretpostavke može sumnjati još vrlo mnogo, pa ipak se svrhovitost prirodnih lepota jasno pokazuje u iskustvu.

## O mogućnosti saopštavanja oseta

Ako se oset kao ono što je realno u opažanju [39] dovede u vezu sa saznanjem, onda se on zove čulni oset, a specifičnost njegovog kvaliteta može se zamisliti kao potpuno na isti način saopštava samo ako se pretpostavi da svaki čovek ima čulo koje je jednako sa našim čulom; to se, međutim, o jednom čulnom osetu naprosto ne može pretpostaviti. Tako se onome ko nema čulo mirisa ne može saopštiti ta vrsta oseta; pa čak i kada neko nije lišen čula mirisa, ipak ne možemo biti sigurni da li on o nekome cvetu ima upravo isti oset koji i mi imamo o njemu. A u pogledu *prijatnosti* ili *neprijatnosti* oseta istoga čulnoga predmeta moramo zamisliti još veće razlike među ljudima, i apsolutno se ne može zahtevati da svako oseća zadovoljstvo u takvim predmetima. Zadovoljstvo te vrste možemo nazvati uživanjem jer se ono dobija u svesti preko čula, te smo mi, dakle, pri tome pasivni.

39 Opažanje (Wahrnehmung) za razliku od opažaja (Anschanung); orvi je psihološka, a druga logička odredba. — Prim. red.

Naprotiv, dopadanje koje izaziva jedna radnja svojom moralnom kakvoćom ne predstavlja zadovoljstvo u smislu uživanja, već uživanje u samoaktivnosti i njenoj skladnosti sa idejom namene toga dopadanja. Ali ovo osećanje, koje se naziva moralnim, zahteva pojmove i ne predstavlja nekakvu slobodnu

svrhovitost; već zakonsku svrhovitost; može se, dakle, saopštiti na opšti način samo i jedino pomoću uma, i ako zadovoljstvo treba da je kod svakoga iste vrste, onda pomoću vrlo određenih praktičnih pojmova uma.

Doduše, zadovoljstvo koje izaziva ono što je uzvišeno u prirodi, kao zadovoljstvo umstvujuće kontemplacije, polaže takođe pravo na opšte saosećanje, ali ipak pretpostavlja već jedno drugo osećanje, naime osećanje njegove natčulne odredbe, koje ima neku moralnu podlogu, ma kako da je inače mračno. Ali, da će drugi ljudi uzeti to u obzir, i da će u posmatranju surove veličine prirode naći neko dopadanje (koje se doista ne može pripisati izgledu prirode, koji je pre zastrašujući) ja naprosto nemam pravo da to pretpostavim. Bez obzira na to ja ipak, vodeći računa da bi se svakom zgodnom prilikom trebalo obazirati na one moralne okolnosti, mogu da zahtevam takođe ono dopadanje od svakoga, ali samo posredstvom moralnoga zakona, koji se, sa svoje strane, takođe zasniva na pojmovima uma.

Tome nasuprot, zadovoljstvo u onome što je lepo niti je zadovoljstvo uživanja niti zadovoljstvo koje izaziva neka zakonska delatnost; takođe nije zadovoljstvo od kontemplacije koja umstvuje prema idejama, već predstavlja zadovoljstvo čiste refleksije. To zadovoljstvo koje izaziva lepo, nemajući za putokaz nikakve svrhe ili načela, prati obično shvatanje jednog predmeta uobraziljom, kao moći opažanja, u vezi sa razumom, kao moći pojmova, posredstvom postupka moći suđenja koji ona mora da izvrši i radi najobičnijeg iskustva; samo što je ona ovde prinuđena da dela zbog jednog empirijskog objektivnog pojma, a tamo (u estetskom prosuđivanju) da dela samo da bi primetila podesnost predstave za harmonično (subjektivno-svrhovito) poslovanje obeju moći saznanja u njihovoj slobodi, to jest da bi to stanje predstavljanja osetila sa zadovoljstvom. (Ovo zadovoljstvo mora da se kod svakoga zasniva nužnim načinom na istim uslovima, jer oni predstavljaju subjektivne uslove mogućnosti saznanja uopšte, i ona proporcija tih moći saznanja, koja je potrebna za ukus, potrebna je takođe za obični i zdravi razum, koji se sme pretpostaviti kod svakog čoveka. Upravo zbog toga i onaj ko sudi sa ukusom sme (ako samo u toj svesti ne greši te ne uzima materiju za formu draž za lepotu) da zahteva od svakog subjektivnu svrhovitost, to jest svoje dopadanje u objektu, i da

svoje osećanje shvati kao opšte saopštljivo, i to kao opšte saopštljivo bez posredovanja pojmova.

## O ukusu kao jednoj vrsti sensus communis

Moći suđenja često se daje ime čula, što se čini, ako se ne uzme toliko u obzir refleksija moći suđenja koliko naprotiv rezultat te njene refleksije, pa se govori o čulu za istinu, za pristojnost, za pravdu itd., mada se zna, bar bi po pravdi trebalo znati, da ono u čemu ti pojmovi mogu imati svoje sedište nije neko čulo; isto tako da to čulo nije ni najmanje sposobno da izražava pravila, već da nama o istini, spretnosti, lepoti ili pravdi nikada ne bi mogla pasti na um neka takva predstava kada ne bismo bili u stanju da se uzdignemo iznad čula i da dospemo do viših moći saznanja. *Običan ljudski razum,* koji se pod imenom zdrav (još ne kultivisan) razum smatra za onu najneznatniju moć koja se mora priznati svakome ko polaže pravo na to da se nazove čovekom, taj običan ljudski razum, velim, poseduje stoga takođe tu ponižavajuću čast da ga obeležavaju imenom opšte čulo (sensus communis), i to tako što se pod rečju *opšte* (ne samo u nemačkom jeziku već i u nekim drugim jezicima) razume isto što i pod rečju *vulgarno,* ono što se svuda nalazi, a čije posedovanje ne predstavlja nikakvu zaslugu niti neko preimućstvo.

Međutim, pod sensus *communis* mora da se razume ideja nekog *zajedničkog* čula, to jest jedne takve moći prosuđivanja koja se u svojoj refleksiji obazire u mislima *(a priori)* na način predstavljanja svakog drugog čoveka da bi svoj sud oslonila *tako reći* na celokupan ljudski um, i time izbegla iluziju koja bi, potičući iz onih subjektivnih uslova koji bi se lako mogli smatrati za objektivne, imala štetan uticaj na sud. To se pak dešava na taj način što svoj sud oslanjamo na sudove drugih ljudi, i to ne toliko na njihove stvarne koliko, naprotiv, na njihove moguće sudove, prenoseći se u položaj svakog drugog čoveka, pri čemu apstrahujemo samo od onih ograničenja koja slučajno stoje u vezi sa našim vlastitim prosuđivanjem, što opet proizlazi otuda što se ono što u stanju predstavljanja sačinjava materiju, to jest oset, izostavlja što je moguće više, pa se obraća pažnja jedino na formalne osobenosti svoje predstave ili svoga stanja predstavljanja. Ova je pak operacija refleksije, kako izgleda, možda suviše veštačka da bi se pripisala onoj moći koju nazivamo

*opštim* čulom; ali ona takođe izgleda tako samo ako se izrazi u apstraktnim formulama; po sebi nije ništa prirodnije nego da se apstrahuje od draži i ganuća kada se traži neki sud koji treba da služi kao opšte pravilo.

Doduše, naredne maksime opšteg ljudskog razuma ne spadaju ovde kao delovi kritike ukusa, ali ipak mogu da posluže objašnjenju njenih osnovnih stavova. Evo tih maksima: 1. Samostalno mišljenje; 2. Misliti namesto svakog drugog čoveka; 3. Uvek misliti u suglasnosti sa samim sobom. Prva od ovih maksima jeste maksima mišljenja *slobodnog od predrasuda,* druga jeste maksima *proširenog* načina mišljenja, i treća predstavlja maksimu *konzekventnog* načina mišljenja. Prva maksima jeste maksima jednoga uma koji nikada nije *pasivan.* Sklonost prema pasivnome umu, te dakle prema heteronomiji uma naziva se *predrasudom;* najveća od svih predrasuda jeste kada se zamišlja da priroda nije potčinjena onim pravilima na kojima je razum zasniva svojim vlastitim suštinskim zakonom, to jest najveća predrasuda jeste *praznoverica.* Oslobađanje od praznoverice zove se *prosvećivanje*[40*], jer, mada ovo ime pripada takođe oslobođenju od predrasuda uopšte, ipak praznoverica prvenstveno (in sensu eminenti) zaslužuje da se nazove predrasudom, jer slepilo koje praznoverica izaziva, pa ga štaviše zahteva kao obavezu, označava pre svega potrebu da stojimo pod uticajem drugih ljudi, te dakle označava pre svega stanje pasivnog uma. Što se tiče druge maksime načina mišljenja, mi smo se inače navikli da nazivamo ograničenim *(borniran,* suprotnost od *proširen)* onoga čiji talenti nisu dovoljni ni za kakvu veliku upotrebu (naročito ni za kakvu intenzivnu upotrebu). Ali ovde nije reč o moći saznanja, već o onome *načinu mišljenja* na koji se ta moć može svrhovito upotrebiti, koji, ma kako da su mali obim i stepen dokle dospeva prirodna obdarenost čoveka, ipak označava jednog čoveka *proširenog načina mišljenja,* ako se on stavi iznad subjektivnih privatnih uslova suda, između kojih su mnogi drugi tako reći uklješteni, pa o svome vlastitome sudu reflektira sa jednog *opšteg stanovišta* (koje on može da odredi time što će se preneti na stanovište drugih ljudi). Treća maksima, naime maksima *konzekventnog* načina mišljenja najteže se može dostići, a može da se dostigne takođe samo spajanjem prvih dveju maksima, i posle njihovog češćeg primenjivanja što se pretvorilo u gotovost. Može se reći: prva od ovih maksima jeste maksima

razuma, druga je maksima moći suđenja, a treća predstavlja maksimu uma.

40* Lako se uviđa da je doduše prosvećivanje in thesi lako, ali da in hypothesi predstavlja jednu tešku stvar koju treba sprovoditi polako, jer za čoveka koji jedino želi da bude u skladu sa svojom suštinskom svrhom, i koji ne želi da sazna ono što se nalazi iznad njegovog razuma, za takvog je čoveka, velim, zaista nešto sasvim lako da sa svojim umom ne bude pasivan, već da uvek sam sebi postavlja zakone; ali kako stremljenje ka onome što se nalazi iznad njegovog razuma jedva može sprečiti, i kako će uvek postojati drugi ljudi koji sa velikim pouzdanjem obećavaju da će to stremljenje zadovoljiti, to mora biti vrlo teško da se ta čista negativnost (koja sačinjava prosvećivanje u pravom smislu) održi ili uspostavi u načinu mišljenja (naročito u javnom načinu mišljenja).

Ja ću ponovo početi razgovor koji je ovom epizodom prekinut, pa ću reći da se ukus može nazvati *sensus communis* sa više prava nego zdrav razum, i da estetska moć suđenja može da nosi naziv zajedničkog čula[41*] pre nego intelektualna moć suđenja, ako se naravno reč čula hoće da upotrebi za ono dejstvo koje čista refleksija vrši na duševnost, jer tada se pod čulom razume osećanje zadovoljstva. Štaviše, ukus bi se mogao definisati pomoću moći prosuđivanja onoga što čini da se naše osećanje, vezano za jednu datu predstavu, *može saopštavati na opšti način* — bez posredovanja nekog pojma.

41* Ukus bismo mogli označiti rečima sensus communis aestheticus, a običan ljudski razum rečima sensus communis logicus.

Spretnost ljudi da saopštavaju svoje misli zahteva takođe neki odnos uobrazilje i razuma, da bi se pojmovima pridruživali opažaji i opažajima opet pojmovi, koji se slivaju u neko saznanje; ali tada saglasnost tih dveju duševnih moći stoji *zakonski* pod prinudom određenih pojmova. Samo onde gde uobrazilja u svojoj slobodi podstiče razum i gde razum bez pojmova prenosi uobrazilju u neku pravilnu igru, tu se saopštava predstava ne kao misao, već kao unutrašnje osećanje svrhovitog stanja duševnosti.

Dakle, ukus predstavlja onu moć koja nas osposobljava da *a priori* prosudimo mogućnost saopštavanja onih osećanja koja su povezana sa datom predstavom (bez posredovanja nekog pojma).

Ako bi čovek mogao pretpostaviti da čista opšta saopštljivost njegovog osećanja mora već po sebi da nosi sa sobom neki interes za nas (što pak čovek nema prava da zaključi iz osobine samo reflektirajuće moći suđenja), onda bi on bio u stanju da objasni otkuda se osećanje u sudu ukusa zahteva od svakoga tako reći

kao dužnost.

## O empirijskome interesu za lepo

U dosadašnjem izlaganju dovoljno je dokazano da sud ukusa kojim se nešto oglašava za lepo ne sme imati za *odredbeni osnov* neki interes. Ali, iz toga ne izlazi da se *nikakav interes* ne može sa njim povezati ni posle toga što je on iskazan kao čist estetski sud. Međutim, ta povezanost moći će da bude uvek samo posredna, to jest ukus će morati da se zamisli pre svega kao povezan sa nečim drugim da bismo sa dopadanjem čiste refleksije o nekom predmetu mogli da spojimo još *zadovoljstvo koje stvara njegova egzistencija* (kao ono u čemu se sastoji svaki interes). Jer ovde, u estetskom sudu, važi ono što se tvrdi u sudu saznanja (o stvarima uopšte): a posse ad esse non valet consequentia.[42*] To pak drugo može da bude nešto empirijsko, naime neka sklonost koja je svojstvena ljudskoj prirodi, ili nešto intelektualno kao osobina volje da može umom biti određena *a priori;* i jedno i drugo sadrži neko dopadanje izazivano postojanjem jednog objekta, i tako su u stanju već za sebe i bez obzira na ma koji interes da postave osnov interesovanja za ono što se dopadalo.

42* Ne može se zaključivati sa mogućnosti na stvarnost. — *Prev.*

Za lepô empirijski interes postoji samo u *društvu;* i ako se prizna da je društveni nagon prirodna osobina čoveka i da su sposobnost za društveni život i sklonost tome životu, to jest da je *društvenost* ona osobina koja je potrebna čoveku kao biću koje je određeno da živi u društvu, dakle koja je čoveku potrebna radi njegove *humanosti,* onda je neophodno da se ukus shvati takođe kao moć prosuđivanja svega onoga čime je čovek, štaviše, u stanju da saopšti svoje *osećanje* svakome drugome čoveku, te dakle da se ukus shvati kao sredstvo za unapređivanje onoga što zahteva prirodna sklonost svakoga čoveka.

Nijedan napušteni čovek, koji živi sam za sebe na nekom pustom ostrvu, ne bi ukrašavao ni svoju kolibu ni sama sebe, niti bi tražio cveće, a još manje sadio da bi se njime kitio, već njemu jedino u društvu pada na pamet da treba da bude ne samo čovek već na svoj način obrazovan čovek (početak civilizovanja): jer obrazovanim se smatra onaj čovek koji je sklon i sposoban da svoje zadovoljstvo saopštava drugima, i koga jedan objekat ne zadovoljava ako on nije u stanju da dopadanje koje taj objekat

izaziva u njemu oseća u društvu sa drugim ljudima. Isto tako svako očekuje i zahteva od svakoga obzir na opšte saopštavanje, tako reći na osnovu nekog iskonskog ugovora koji je diktiralo samo čovečanstvo. I tako u društvu, naravno u početku, postaju važni i povezani sa velikim interesom samo nadražaji, na primer boje, da bi se njima ljudi ukrašavali (rocou kod Karaiba i cinober kod Irokeza), ili cveće, ljušture od školjki, ptičje perje lepih boja, a sa vremenom i lepe forme (kao forme čamaca, odela itd.), koje same ne izazivaju nikakvo zadovoljstvo, to jest dopadanje uživanja, dok se najzad u civilizovanju, koje je dostiglo svoj vrhunac, forme smatraju glavnom tvorevinom prefinjene sklonosti, a osetima se pripisuje vrednost samo utoliko ukoliko se mogu saopštavati na opšti način; gde, dakle, mada je zadovoljstvo koje svaki nalazi u jednom takvom predmetu samo neznatno i bez vidnog interesa, ipak ideja o njegovoj opštoj saopštljivosti uvećava njegovu vrednost gotovo beskonačno.

Ali taj interes koji je samo posredno, blagodareći sklonosti prema društvu, pridodat lepome, i prema tome je empirijski interes, nije ovde za nas ni od kakvog značaja, koji mi treba da gledamo samo s obzirom na ono što može *a priori,* mada samo posredno, da ima veze sa sudom ukusa. Jer, kada bi se u toj formi takođe pojavio neki interes koji je sa njom u vezi, onda bi ukus izneo na videlo neki prelaz naše moći prosuđivanja koji vodi od čulnog uživanja ka moralnom osećanju; i ne samo što bismo time bili bolje vođeni u svrhovitoj aktivnosti ukusa već bi kao takav bio predstavljen i jedan član lanca ljudskih moći *a priori,* od kojih svako zakonodavstvo mora zavisiti. O empirijskom interesu predmeta ukusa i samoga ukusa može se zaista reći toliko: pošto je ukus odan sklonosti, mada ona može biti koliko mu drago prefinjena, ipak se taj empirijski interes može lako stopiti sa svima sklonostima i strastima koje svoju najveću raznovrsnost i svoj najviši stupanj dostižu u društvu, te interes lepoga, ako se zasniva na empirijskome interesu, može predstavljati samo jedan vrlo dvosmisleni prelaz prijatnoga ka dobrome. Mi, međutim, imamo razlog da ispitamo da li ukus, ako se uzme u njegovoj čistoti, ipak ne bi možda bio u stanju da taj prelaz usavrši.

## O intelektualnom interesu za lepo

Dogodilo se to u dobroj nameri, kada su oni koji su želeli da

sve ljudske poslove, na koje ih nagoni njihova unutrašnja prirodna dispozicija, usmere na krajnju svrhu čovečanstva, naime na moralno dobro, — kada su ti ljudi smatrali da uopšte interesovanje čoveka za lepo predstavlja znak njegovog dobrog moralnog karaktera. Međutim, tim ljudima su, ne bez razloga, protivrečili drugi koji su, pozivajući se na iskustvo, tvrdili da bi virtuozi ukusa, koji su ne samo češće već štaviše obično sujetni, svojeglavi i odani ubitačnim strastima mogli možda da polažu pravo još manje nego ostali na preimućstvo da se u svome životu pridržavaju moralnih načela. I tako izgleda da je osećanje za ono što je lepo ne samo (kao što stvarno i jeste) specifično različno od moralnog osećanja već da se takođe interes koji neko može da poveže sa lepim teško može udružiti sa moralnim interesom, ali ni u kom slučaju na osnovu njihovog unutrašnjeg afiniteta.

Doduše, rado priznajem da interes za *lepo u umetnosti* (u šta ubrajam takođe veštačku upotrebu prirodnih lepota radi kićenja, dakle iz sujete) ne predstavlja baš nikakav dokaz načina mišljenja koji je svojstven moralno-dobrom, ili koji je čak njemu samo naklonjen. Ali, tome nasuprot, tvrdim da *neposredno interesovanje* koje neko pokazuje za lepotu prirode uvek predstavlja obeležje njegove dobre duše, i da to interesovanje, kada je prešlo u naviku, nagoveštava, ako se rado povezuje sa *posmatranjem prirode,* jedno duševno raspoloženje, koje je bar povoljno za moralno osećanje. Ali, mora se podsetite na to da je zapravo ovde mislim na lepe *forme* prirode, a one *nadražaje,* koje i priroda tako obilno obično povezuje sa tim formama, ostavljam još po strani, jer je interes za njih doduše takođe neposredan, ali je ipak empirijski.

Onaj ko usamljen (i bez namere da svoje opaske saopštava drugima) posmatra lep oblik nekog divljeg cveta, neke ptice, nekog insekta itd. da bi mu se divio, da bi ga voleo, i ko je takav da ne može želeti da ti oblici u prirodi uopšte nedostaju, jer bi time nastala neka šteta za nj, a mnogo manje neka korist za nj proizašla iz toga, taj pokazuje neposredno, i to intelektualno interesovanje za lepotu prirode, to jest njemu se dopada ne samo njen proizvod u pogledu njegove forme već i njegovo postojanje, mada u tome ne učestvuje nikakva čulna draž, niti on takođe povezuje neku svrhu sa tom svojom formom.

Pri tome je, međutim, značajno ovo: ako bi ljubitelju lepoga

neko tajno podvalio, i u zemlju stavio veštačko cveće (koje se može izraditi tako da bude potpuno slično prirodnom cveću) ili na grane cveća stavio veštački izrezane ptice, i ako bi posle toga on otkrio tu podvalu, onda bi iščezao onaj neposredni interes koji je taj ljubitelj lepoga ranije osećao za njih, ali bi se na mesto njega pojavio neki drugi interes, naime interes sujete da takvim veštačkim tvorevinama ukrasi svoju sobu za tuđe oči. Da je priroda proizvela onu lepotu: ta misao mora da prati i opažanje i refleksiju, i na toj se misli jedino zasniva neposredni interes koji se oseća za tu prirodnu lepotu. Inače preostaje ili čist sud ukusa bez ikakvog interesa, ili sud koji je vezan sa nekim posrednim interesom, naime sa interesom koji se odnosi na društvo; ovaj drugi sud ne predstavlja niukoliko neko sigurno ukazivanje na moralno-dobar način mišljenja.

Ovo preimućstvo lepote u prirodi nad veštačkom lepotom — jedino je lepota prirode u stanju da izazove neposredan interes, čak i kada bi je veštačka lepota u pogledu forme prevazišla — podudara se sa prosvećenim i temeljnim načinom mišljenja svih onih ljudi koji su kultivisali svoje moralno osećanje. Kada neki čovek koji ima dovoljno ukusa da bi sa najvećom tačnošću i osećajnošću sudio o proizvodima lepe umetnosti, rado napušta sobu u kojoj se mogu naći one lepote koje gode sujeti i svakako pričinjavaju društvene radosti, pa se obraća lepome u prirodi da bi tu našao tako reći naslade za svoj duh u jednom toku misli koje on nije u stanju da ikada potpuno razmrsi, tada ćemo i sami posmatrati taj njegov izbor sa velikim poštovanjem, i u njemu pretpostaviti takvu jednu lepu dušu, na koju nikada ne može da polaže pravo ma koji poznavalac umetnosti i njen ljubitelj koji se bavi umetničkim tvorevinama zbog interesa koji od njih ima. — Pa, u čemu se sastoji razlika između tako različitih ocena dva razna objekta, koji bi u sudu čistoga ukusa jedva osporili jedan drugome prvenstvo?

Mi posedujemo sposobnost čiste estetske moći suđenja da o formama sudimo bez pojma i da u njihovom čistom prosuđivanju nađemo dopadanje, koje u isto vreme pretvaramo u pravilo za svakoga, mada se taj sud ne zasniva na nekom interesu niti proizvodi neki interes. — S druge strane, mi takođe posedujemo sposobnost intelektualne moći suđenja da za čiste forme praktičnih maksima (ukoliko se one same od sebe pokazuju

sposobne za opšte zakonodavstvo) *a priori* određujemo neko dopadanje, koje pretvaramo u zakon za svakoga, mada se naš sud ne zasniva na nekom interesu, *ali ipak proizvodi takav jedan interes.* Zadovoljstvo ili nezadovoljstvo koje se nalazi u prvome sudu zove se zadovoljstvo ukusa, drugo zadovoljstvo — zadovoljstvo moralnog osećanja.

Ali, kako um interesuje i to da ideje (za koje on proizvodi u moralnom osećanju neposredan interes) takođe poseduju objektivni realitet, to jest da priroda pokaže bar neki trag ili da neki mig da u sebi sadrži neki razlog, na osnovi kojeg se može pretpostaviti neka zakonska saglasnost njenih produkata sa našim od svakog interesa nezavisnim dopadanjem (koje upoznajemo a priori kao zakon za svakoga, mada nismo u stanju da taj zakon zasnujemo na dokazima): to se um na svakoj manifestaciji prirode mora interesovati za saglasnost, sličnu onoj malopre spomenutoj saglasnosti. Prema tome, duševnost ne može da razmišlja o lepoti prirode a da se pri tom u isto vreme ne oseti zainteresovana. Ali, taj interes je po srodnosti moralan; i onaj ko se interesuje za lepo u prirodi može da ga oseti samo utoliko ukoliko je već ranije temeljno zasnovao svoj interes za dobro u moralnom smislu. Koga, dakle, neposredno interesuje lepota prirode, kod njega možemo s razlogom da naslućujemo bar neku sklonost ka moralnom raspoloženju i moralnom načinu mišljenja.

Neko će reći: ovo tumačenje estetskih sudova prema srodnosti sa moralnim osećanjem izgleda suviše izveštačeno da bi se moglo smatrati za pravo tumačenje onog šifrovanog pisma kojim nam se priroda u svojim lepim formama slikovito obraća. Ali, pre svega, ovo neposredno interesovanje za lepo u prirodi nije u stvari opšte, već je svojstveno samo onim ljudima čiji je način mišljenja ili već obrazovan za dobro ili je za takvo obrazovanje naročito prijemčiv; i, osim toga, analogija između, s jedne strane, čistog estetskog suda ukusa, koji, ne zaviseći ni od kakvog interesa, čini da osetimo neko dopadanje, predstavljajući ga u isto vreme *a priori* kao pripadno čovečanstvu uopšte, i, s druge strane, moralnog suda, koji čini upravo to isto na osnovu pojmova, ta analogija, velim, dovodi takođe bez jasnoga suptilnog i usmerenog razmišljanja do istovetnog neposrednog interesa za predmet estetskog suda kao i za predmet moralnog suda, samo što je interes za predmet estetskog suda slobodan interes, a

interes za predmet moralnog suda je interes koji se zasniva na objektivnim zakonima. Uz to pridolazi još divljenje prirodi, koja se u svojim lepim tvorevinama pokazuje kao umetnost, i to ne samo blagodareći slučaju već tako reći namerno, prema zakonskome poretku, i sem toga se u njima pokazuje kao svrhovitost bez svrhe; pošto tu svrhu ne nalazimo nigde u spoljašnosti, to je mi, prirodno, tražimo u nama samima, i to u onome što sačinjava krajnju svrhu našega života, naime u moralnom određenju (ali o traganju za osnovom mogućnosti takve prirodne svrhovitosti biće govora tek u teleologiji).

Isto tako se lako može objasniti to što dopadanje lepe umetnosti nije povezano sa neposrednim interesom isto onako kao dopadanje lepe prirode. Jer lepa je umetnost ili takvo podražavanje lepe prirode koje ide do obmane: i tada ona utiče kao (takvom smatrana) lepota prirode; ili ona predstavlja umetnost koja je namerno i primetno usmerena na naše dopadanje: dopadanje toga proizvoda tada bi se, doduše, obavilo neposredno pomoću ukusa, ali bi probudilo samo i jedino posredni interes za onaj uzrok koji mu leži u osnovi, naime za umetnost koja nas može interesovati samo svojom svrhom, a nikada sama po sebi. Možda će neko reći da je to takođe slučaj kada nas neki objekat prirode interesuje svojom lepotom samo ukoliko se toj njegovoj lepoti pridruži neka moralna ideja; ali neposredno interesovanje ne izaziva to, već ona njena osobina po sebi, a po kojoj je ona sposobna za takvo jedno pridruživanje, koja joj, dakle, pripada iznutra.

Draži u lepoj prirodi, koje se vrlo često zatiču tako reći u stanju stapanja sa lepom formom, spadaju ili u modifikacije svetlosti ( u bojenju) ili u modifikacije zvuka (u tonovima). Jer te draži predstavljaju jedine osete koji omogućuju ne samo čulno osećanje već i refleksiju o formi onih modifikacija, i tako sadrže u sebi tako reći neki govor kojim se priroda obraća nama i koji, kako izgleda, ima neki viši smisao. Tako se čini da bela boja krina privlači dušu za ideje nevinosti, a prema rasporedu sedam boja počev od crvene pa do violet boje: 1) za ideju uzvišenosti, 2) smelosti, 3) iskrenosti, 4) ljubaznosti, 5) skromnosti, 6) istrajnosti i 7) za ideju nežnosti. Pevanje ptica oglašava veselost i zadovoljnost sa svojom egzistencijom. Tako mi bar tumačimo prirodu, bez obzira na to da li tako nešto predstavlja njenu

nameru ili ne. Ali interes koji mi ovde pokazujemo za lepotu apsolutno zahteva da to bude lepota prirode; a to interesovanje potpuno iščezava čim primetimo da smo obmanuti i da je tu reč samo o veštini: tako da čak ni ukus nije više u stanju da u tome slučaju nađe išta lepo u toj veštini, niti čulo vida išta dražesno. Ima li išta drugo što pesnici više uznose nego čarobno lepu pesmu koju slavuj izvija u usamljenom žbunu pri mekanoj mesečini neke tihe letnje noći? Međutim, poznati su primeri da je neki veseli krčmar, u nedostatku takvog prirodnog pevača-slavuja, obmanjivao svoje goste, koji su kod njega navraćali radi uživanja u poljskom vazduhu, na njihovo najveće zadovoljstvo, na taj način što je u žbun skrivao nekog nestašnog dečaka koji je umeo (sa trskom ili ševarom u ustima) da podražava slavujevu pesmu tako vešto kao da je prirodna. Ali, čim se primeti da je u pitanju prevara, tada niko neće dugo izdržati da sluša to pevanje, koje je pre toga smatrao za tako divno; tako je i sa svakom drugom pticom pevačicom. Da bismo bili u stanju da pokazujemo neposredno *interesovanje* za lepo kao takvo, mora da je u pitanju priroda ili nešto što mi smatramo za prirodu; a to važi još u većem stepenu kada od drugih zahtevamo da za lepo pokazuju takvo interesovanje, što u stvari biva, jer mi smatramo da su po svome načinu mišljenja grubi i neplemeniti oni ljudi koji nemaju *čuvstva* za lepu prirodu (jer mi tako nazivamo sposobnost interesovanja za posmatranje prirode) i koji se pri obedu ili piću naslađuju samo čulnim osetima.

## O umetnosti uopšte

1. *Umetnost* se razlikuje od *prirode* kao što se razlikuje stvaranje (facera) od delanja ili dejstvovanja uopšte (agere), i proizvod umetnosti ili njen plod kao *delo* (opus) razlikuje se od prirode kao dejstva (effectus).

   S punim bi pravom trebalo nazvati umetnošću samo proizvođenje putem slobode, to jest putem one slobodne volje koja svoje radnje zasniva na umu. Jer, mada se proizvod pčela (pravilno izgrađeno saće) rado naziva umetničkim delom, ipak to biva samo zbog analogije sa umetnošću; čim se, naime, uvidi da pčele ne zasnivaju svoj rad ni na kakvom vlastitom umnom razmišljanju, odmah se kaže da je to proizvod njihove prirode (instinkta), a kao

umetnost ono se pripisuje samo njihovome tvorcu.

Kada se pri pretraživanju neke močvare, kao što se to ponekad dešava, naiđe na neki komad izrezanog drveta, onda se za nj ne kaže da predstavlja neki proizvod prirode, već proizvod umetnosti; njegov proizvodni uzrok zamislio je u sebi neku svrhu kojoj taj proizvod ima da zahvali za svoju formu. Inače se umetnost vidi takođe u svačemu što je takvo da je predstava o njemu u njegovome uzroku morala prethoditi njegovoj stvarnosti (kao što je slučaj čak kod pčela), a da se ipak njeno dejstvo zapravo ne bi smelo *zamišljati;* ali kada se nešto nazove naprosto umetničkim delom da bi se razlikovalo od nekog prirodnog dejstva, onda se pod njim uvek razume neka tvorevina ljudi.

2. *Umetnost* kao čovekova veština razlikuje se takođe od *nauke (umenje* od *znanja),* kao praktična moć od teorijske moći, kao tehnika od teorije (kao zemljomerstvo od geometrije). I tada se ne naziva umetnošću ni to što se *može* čim se samo *zna* šta treba da se čini, te, dakle, čim se samo dovoljno poznaje željeno dejstvo. Samo ono spada u umetnost što čovek ipak, mada ga najpotpunije poznaje, ne ume odmah da proizvede. *Kamper* vrlo tačno opisuje kakva bi morala da bude najbolja cipela, ali on sigurno nije umeo da napravi bilo kakvu cipelu. [43*]

43* U mome kraju običan čovek kada mu se postavi onakvo pitanje kakvo je postavio Kolumbo svojim jajetom, kaže: to *nije nikakva veština*, to *je samo jedno znanje*, što će reći, ako se nešto zna onda se to ume; i baš to on tvrdi za sve tobožnje veštine opsenara. Naprotiv, što se tiče veštine igrača na konopcu, on se neće ustezati da je nazove umetnošću.

3. *Umetnost* se takođe razlikuje od *zanata;* ona se zove *slobodna,* a zanat se može zvati *najamna umetnost.* Na umetnost se gleda kao da ona može ispasti (uspeti) celishodno samo kao igra, to jest kao ona aktivnost koja je prijatna sama sobom; na zanat se gleda kao na rad, to jest kao na ono zapošljenje koje je samo sobom neprijatno (mučno), i koje je privlačno samo blagodareći svojoj posledici (na primer nadnici), usled čega može biti prisilno nametnuto. Da li se po rang-listi zanata časovničari mogu smatrati za umetnike, a kovači, naprotiv, za zanatlije, za odgovor na to pitanje potrebno je drugo stanovište

prosuđivanja, različno od stanovišta koje mi ovde zauzimamo; naime, srazmera onih talenata koji moraju ležati u osnovi jednog ili drugog od ovih poslova. Da li se takođe između sedam takozvanih slobodnih veština ne bi mogle navesti neke koje treba uvrstiti u nauke, neke koje takođe treba staviti uporedo sa zanatima — o tome neću da govorim na ovome mestu. Ali, da je za sve slobodne veštine ipak potrebno nešto što je slično prinudi ili, kako se ono naziva, neki *mehanizam* bez kojeg *duh,* koji u umetnosti mora da bude *slobodan* i koji jedino oživotvoruje delo, ne bi imao nikakvog tela i potpuno bi izvetreo, — pametno je da se na to podsetimo (na primer, u pesništvu je potrebna pravilnost jezika i njegovo bogatstvo, isto tako prozodija i mera sloga), jer neki savremeni pedagozi smatraju da slobodna veština može najbolje da se unapredi ako je lišimo svake prinude, pa je od rada preinačimo u čistu igru.

## O lepoj umetnosti

Ne postoji neka nauka o lepome, već samo kritika lepoga, niti lepa nauka, već postoji samo lepa umetnost. Jer sto se tiče nauke o lepome, u njoj bi se moralo odlučivati naučno, to jest na osnovu dokaza da li nešto treba smatrati lepim ili ne; dakle, sud o lepoti, kada bi spadao u nauku, ne bi ni u kom slučaju predstavljao sud ukusa. Što se tiče lepe nauke, moramo priznati da neka nauka, koja kao takva treba da bude lepa, predstavlja besmislicu. Jer, ako bi neko u njoj kao nauci tražio razloge i dokaze, onda bi ga se otarasili pomoću duhovitih izreka (bonmots). — Ono što je dalo povoda za uobičajeni izraz lepe nauke bez sumnje nije ništa drugo do to, što se sasvim tačno primetilo, da je za lepu umetnost u njenoj potpunoj savršenosti potrebno mnogo znanja, kao, na primer, poznavanje starih jezika, načitanost dela onih autora koji se smatraju klasičarima, istorija, poznavanje starina itd., i zbog toga su same istorijske nauke, jer sačinjavaju nužnu pripremu za lepu umetnost i njenu neophodnu osnovu, a delom takođe zato što je njima obuhvaćeno poznavanje proizvoda lepe umetnosti (rečitost i pesništvo), zato su, velim, te istorijske nauke, usled konfuzije reči, nazvane lepim naukama.

Ako umetnost, saobrazno poznavanju nekog mogućeg predmeta, preduzima one radnje koje su joj potrebne da bi taj

predmet samo ostvarila, onda je ona mehanička; ali ako njenu neposrednu svrhu sačinjava osećanje zadovoljstva, onda se ona zove estetska umetnost. Estetička je umetnost ili zabavita umetnost ili *lepa* umetnost. Estetska je umetnost žabavna kada zadovoljstvo prati predstave kao čiste osete; ona je lepa kada zadovoljstvo prati predstave kao vrste saznanja.

Zabavne su one umetnosti kojima se smera jedino uživanje; takve su sve one draži koje su u stanju da društvu za trpezom pruže zabavu kao što su interesantno pripovedanje, veština da se društvo navede na slobodan i živ razgovor, da se šalom i smehom raspoloži za izvesno komično ponašanje, pri čemu, kao što se kaže, može ponešto da se nasumice izbrblja, gde niko ne želi da primi odgovornost za ono što govori, jer je svaki govor usmeren samo na trenutnu razonodu, a ne na neki trajan materijal za razmišljanje ili ponavljanje. (Tu, najzad, spada i način na koji je sto snabdeven radi uživanja, ili tu spada čak i muzika za vreme obeda, naročito prilikom velikih gozbi: čudnovata stvar, jer ta muzika treba samo kao prijatna graja da održava raspoloženje duhova u stanju veselosti i da povoljno utiče na slobodnu govorljivost jednog suseda sa drugim, a da pri tom niko ne obraća ni najmanju pažnju na njenu kompoziciju). Osim toga, tu spadaju sve igre koje nemaju nikakvog drugog značaja osim što doprinose da vreme neprimetno teče.

Tome nasuprot, lepa umetnost jeste takav način predstavljanja koji je sam za sebe svrhovit, i koji, mada je bez svrhe, ipak unapređuje kulturu duševnih moći radi društvenog opštenja.

Opšta saopštljivost jednog zadovoljstva povlači za sobom već po svome pojmu da to zadovoljstvo ne sme da predstavlja neko uživanje koje potiče iz čistog oseta, već takvo uživanje koje potiče iz refleksije; i tako estetska umetnost kao lepa umetnost jeste takva umetnost koja se upravlja prema refleksivnoj moći suđenja, a ne prema čulnome osetu.

### Lepa umetnost je utoliko umetnost ukoliko izgleda da je u isto vreme priroda

Pri svakoj tvorevini lepe umetnosti čovek mora biti svestan da ona predstavlja umetnost, a ne prirodu; ali ipak svrhovitost u formi te tvorevine mora izgledati tako slobodna od svake prinude hotimičnih pravila, kao da je ta tvorevina neki proizvod same

prirode. Na tome osećanju slobode u igri naših moći saznanja, koje ipak mora u isto vreme da bude svrhovito, počiva ono zadovoljstvo koje se jedino može saopštavati, a da se ipak ne zasniva na pojmovima. Priroda je bila lepa kada je u isto vreme izgledala kao umetnost; i umetnost se može nazivati lepom jedino kada smo svesni da je umetnost, a da nam ipak izgleda kao priroda.

Jer, bilo da je reč o lepoti prirode ili o umetničkoj lepoti, mi uopšte možemo reći: *tepo jeste ono što se sviđa u čistom prosuđivanju* (ne u čulnom osetu, niti pomoću nekog pojma). Umetnost pak uvek ima određenu svrhu da nešto proizvede. Ali, ako bi to nešto predstavljalo čist oset (nešto samo subjektivno), koji bi trebalo da bude praćen nekim zadovoljstvom, onda bi se taj proizvod dopadao u prosuđivanju jedino posredstvom čulnog osećanja. Kada bi svrha bila usmerena na proizvođenje nekog određenog objekta, onda bi, ako tu svrhu postigne umetnost, taj objekat izazivao dopadanje samo pojmovima. Ali, u oba slučaja umetnost se ne bi dopadala *u čistom prosuđivanju,* to jest ne bi se dopadala kao lepa umetnost, već kao mehanička veština.

Dakle, svrhovitost u tvorevini lepe umetnosti, mada je namerna, ipak ne sme da izgleda namerna, to jest lepa umetnost mora dati mogućnost da *se posmatra* kao priroda, mada je posmatrač svestan nje kao umetnosti. Ali, svaka tvorevina umetnosti izgleda kao priroda usled toga što se zaista u njoj nailazi na svu *tačnost* u saglasnosti sa onim pravilima po kojima jedino ta tvorevina može postati ono što treba da je; ali bez *mučnosti,* to jest da kroz nju ne proviruje školska forma, to će reći da ne pokazuje neki trag o tome da je umetniku lebdelo pred očima pravilo koje je na njegove duševne moći stavilo okove.

## Lepa umetnost jeste umetnost genija

Genije jeste talenat (prirodna obdarenost) koji umetnosti propisuje pravilo. Pošto talenat kao urođena stvaralačka sposobnost samoga umetnika spada u prirodu, to bismo se mogli izraziti i ovako: *Genije* je urođena duševna sposobnost (ingenium) *pomoću koje* priroda propisuje umetnosti pravilo.

Ma kako stajala stvar sa ovom definicijom, bilo da je ona čisto proizvoljna, bilo da odgovara pojmu koji se obično povezuje sa

rečju *genije* ili da mu ne odgovara (što ćemo ispitati u narednom paragrafu), ipak se već unapred može pokazati da prema značenju reči koje smo ovde usvojili lepe se umetnosti moraju posmatrati kao umetnosti *genija.*

Jer, svaka umetnost pretpostavlja pravila, čijim se zasnivanjem pre svega jedna tvorevina, ako treba da se naziva umetničkom, zamišlja kao moguća. Ali pojam lepe umetnosti ne dopušta da se sud o lepoti njene tvorevine izvede ma iz kojeg pravila koje za odredni osnov ima neki *pojam,* te, dakle, koje uzima za osnovu neki pojam o načinu na koji je taj sud moguć. Dakle, lepa umetnost nije u stanju da sama sobom pronađe pravilo, na osnovu kojeg ona treba da proizvede svoju tvorevinu. Pošto se pak pri svemu tome nijedna tvorevina ne može nikada nazvati umetnošću bez prethodnog pravila, to je priroda prinuđena da u subjektu umetnosti (i blagodareći skladnosti njegovih moći) propiše umetnosti pravilo, što znači da je lepa umetnost moguća samo kao tvorevina genija.

Iz ovoga se vidi da je genije 1) *talenat* da se proizvede ono za šta se ne može propisati nikakvo određeno pravilo — ne dar umešnosti za ono što se može naučiti na osnovu nekog pravila; *originalnost,* dakle, mora da predstavlja prvu osobinu genija. 2) Pošto može da postoji i originalna besmislica, to tvorevine genija moraju biti u isto vreme uzori, to jest moraju biti *egzemplarne,* dakle, mada same nisu postale putem podražavanja, one ipak moraju drugima da služe radi podražavanja, to jest radi upravljanja ili kao pravila prosuđivanja. 3) Da sam genije nije u stanju da opiše kako proizvodi svoju tvorevinu, niti to može naučno da pokaže, već genije daje pravila kao *priroda;* i stoga ni sam začetnik jedne tvorevine, za koju ima da zahvali svome geniju, ne zna kako se u njemu stiču ideje potrebne za tu tvorevinu, niti je takođe u njegovoj moći da takve ideje pronađe po svome nahođenju ili po planu i da ih drugima saopšti u takvim spisima koji ih osposobljavaju da proizvode takve iste tvorevine. (Otuda je najzad i reč genije verovatno izvedena od *genius,* naročitog duha koji je dat čoveku pri rođenju, koji ga štiti i rukovodi, a od čijeg nadahnuća potiču one originalne ideje.) 4) najzad se vidi da se priroda pomoću genija ne pripisuje pravilo nauci, već umetnosti, pa i to čini samo ukoliko umetnost jeste lepa umetnost.

## Objašnjenje i potvrda gornje definicije genija

U tome su svi saglasni, naime, da se genije mora potpuno suprotstaviti *duhu koji podražava.* Pošto se učenje sastoji samo u podražavanju, to se ni najveća sposobnost, učenost (kapacitet) kao učenost, ipak ne može smatrati za genija. Ali, ako neko takođe samostalno misli ili peva, a ne samo shvata ono što su drugi smislili, pa, štaviše, pronađe ponešto što spada u umetnost i nauku, ipak ni to takođe nije pravi razlog da se nazove genijem takva jedna (često velika) *glava* (u suprotnosti sa onim koga nazivaju *glupakom,* jer nikada nije sposoban za nešto više osim da uči i da podražava), jer se upravo to što je on pronašao *moglo* takođe naučiti, dakle ipak leži na prirodnome putu istraživanja i razmišljanja po pravilima, te se ne može specifički razlikovati od onoga što se može zadobiti marljivošću posredstvom podražavanja. Tako se može vrlo dobro naučiti sve ono što je *Njutn* izložio u svome besmrtnome delu *Principi filozofije prirode,* ma kako da je bio potreban jedan tako veliki um da bi se tako nešto pronašlo; međutim, niko ne može naučiti da duhovito pravi pesme ma kako bili iscrpni svi propisi za pesništvo, i ma kako izvanredni bili njegovi uzorci. Razlog leži u tome što je Njutn bio u stanju da sve svoje korake koje je morao preduzeti, počev od prvih elemenata geometrije pa do njegovih velikih i dubokih pronalazaka, pokaže tačno i sasvim očigledno ne samo samom sebi već i svakome drugome radi podražavanja; međutim, nijedan *Homer* ili *Viland* nije u stanju da pokaže kako se njegove fantastične, a ipak u isto vreme misaone ideje ističu i saglašavaju u njegovoj glavi, i to zbog toga što ni on sam to ne zna, te, dakle, takođe ne može nikoga o tome da pouči. Dakle, u oblasti naučnoga života najveći pronalazač razlikuje se od najtrudoljubivijeg podražavaoca i učenika samo graduelno; naprotiv od onoga koga je priroda obdarila za lepu umetnost on se razlikuje specifički. Međutim, u toj se razlici ne nalazi nikakvo omalovažavanje onih velikih ljudi kojima ljudski rod ima toliko da zahvali u poređenju sa onima koji su u pogledu svoje obdarenosti za lepu umetnost bili ljubimci prirode. Upravo u tome što je talenat naučnih pronalazača stvoren radi stalnog i sve većeg usavršavanja saznanja i svake koristi koja zavisi od toga, isto tako radi poučavanja drugih u tim saznanjima, u tome se, velim, sastoji njihovo veliko preimućstvo nad onima koji

zaslužuju tu čast da se nazivaju genijima, jer za ove genije umešnost na neki način miruje, pošto joj je postavljena granica preko koje ne može da pređe, a koja je verovatno već odavno dostignuta i više se ne može proširivati; osim toga, takva se veština ne prenosi, već nju sama priroda mora svakome da dodeli neposredno svojom rukom; ona, dakle, sa njim umire, dok priroda jednom isto tako ponovo ne obdari nekoga drugoga, kome nije potrebno ništa drugo do jedan uzor pa da na sličan način počne da deluje talenat kojeg je on svestan.

Pošto prirodna obdarenost mora da donese pravilo umetnosti (kao lepoj umetnosti), postavlja se pitanje: kakve je vrste to pravilo? To pravilo, izraženo ma u kakvoj formuli, ne može da služi kao propis, jer bi inače sud o lepome mogao da se odredi na osnovu pojmova, već to pravilo mora putem apstrahovanja da se dobije od dela, to jest od tvorevine na kojoj bi drugi mogli da ispitaju svoj talenat da bi učinili da im služi kao uzor ne *patvorenja,* već *podražavanja.* Teško se može objasniti kako je to moguće. Ideje jednoga umetnika izazivaju slične ideje kod njegovog učenika ako ga je priroda obdarila sličnom proporcijom duševnih moći. Stoga su uzori lepe umetnosti jedina sredstva kojima se te ideje mogu preneti na potomstvo, što se prostim opisima ne bi moglo desiti (naročito ne u grani govornih umetnosti); pa čak u ovim govornim umetnostima mogu postati klasičnim samo oni uzori koji su sačuvani u starim, mrtvim jezicima koji sada postoje samo kao književni jezici.

Mada se mehanička i lepa umetnost veoma razlikuju jedna od druge, i to mehanička umetnost kao sama umetnost marljivosti i učenja, a lepa umetnost kao umetnost genija, ipak ne postoji nijedna lepa umetnost u kojoj bitni uslov umetnosti ne bi sačinjavalo nešto mehaničko, što može da se shvati prema pravilima i da se shodno njima usavršava, te dakle nešto *što odgovara školskim propisima.* Jer, pri tome se nešto mora zamisliti kao svrha, inače se njena tvorevina ne može pripisati nijednoj umetnosti; ona bi predstavljala proizvod slučaja. Međutim, da bismo bili u stanju da neku svrhu ostvarimo, za to su potrebna određena pravila, kojih se ne smemo osloboditi. Pošto originalnost talenta sačinjava jedan (mada ne i jedini) suštinski deo karaktera genija, to plitke glave smatraju da ne mogu bolje pokazati da predstavljaju bujne genije osim ako se odreknu svake

školske prinude pravila, pa misle da se bolje paradiraju na nekom besnom konju nego na nekom dresiranom. Genije je jedino u stanju da pruži obilan *materijal* za tvorevine lepe umetnosti; za preradu toga materijala i njegovu *formu* potreban je talenat, koji mora biti obrazovan u školi da bi od toga materijala mogao da učini takvu upotrebu koja može da izdrži kritiku moći suđenja. Međutim, kada neko čak u stvarima najbrižljivijeg umnog istraživanja govori i odlučuje kao neki genije, onda je to potpuno smešno; čovek zapravo ne zna kome treba Više da se smeje: da li tome opsenaru koji diže oko sebe toliku prašinu da se od nje ne može ništa jasno da sudi, ali se utoliko više može uobražavati, ili pak publici koja prostodušno uobražava da njena nesposobnost, koja se ispoljava u tome što nije u stanju da to remek-delo saznanja jasno uvidi i izrazi, dolazi otuda što joj se nove istine dobacuju u čitavim masama a, naprotiv čini joj se da pojedinosti (zasnovane na odmerenim objašnjenjima i ispitivanju osnovnih stavova shodno školskim pravilima) predstavljaju samo petljanje.

## O odnosu genija prema ukusu

Za *prosuđivanje* lepih predmeta kao lepih potreban je *ukus,* ali za samu lepu umetnost, to jest za *proizvođenje* lepih predmeta potreban je *genije.*

Ako se genije posmatra kao talenat za lepu umetnost (što za sobom povlači specifično značenje te reči), pa se želi da se u tome smeru raščlani na one moći koje se moraju slučiti zajedno da bi sačinile takav jedan talenat, onda je potrebno da se postavi tačna razlika između prirodne lepote za čije se prosuđivanje zahteva samo ukus, i umetničke lepote za čiju se mogućnost (na koju se u prosuđivanju takvog jednog predmeta moramo takođe obazirati) zahteva genije.

Prirodna lepota jeste neka *lepa stvar;* umetnička lepota je *lepa predstava* o jednoj stvari.

Da bih jednu prirodnu lepotu prosudio kao lepu nije mi potrebno da prethodno posedujem neki pojam o tome kakvu stvar treba da predstavlja predmet, to jest nije mi potrebno da poznajem materijalnu svrhovitost (svrhu), već se čista forma dopada u prosuđivanju sama za sebe, bez poznavanja svrhe. Ali, ako je predmet dat kao neka tvorevina umetnosti, i kao takav

treba da se oglasi lepim, to se, pošto umetnost uvek pretpostavlja neku svrhu u uzroku (i njegovom kauzalitetu),mora prvo uzeti za osnovu neki pojam o tome šta ta stvar treba da bude; i pošto slaganje raznovrsnosti u jednoj stvari sa nekom njenom unutrašnjom namenom kao svrhom predstavlja savršenost te stvari, to će u prosuđivanju umetničke lepote morati u isto vreme da se uzme u obzir ta savršenost stvari, o čemu se u prosuđivanju neke prirodne lepote (kao takve) nipošto ne postavlja pitanje. — Doduše, u prosuđivanju pre svega živih predmeta prirode, na primer u prosuđivanju čoveka ili nekog konja, uzima se obično u obzir i objektivna svrhovitosti da bi se sudilo o lepoti tih predmeta; ali tada ni taj sud nije više čisto estetski, to jest nije više čist sud ukusa. Priroda se više ne prosuđuje po tome kako se ona kao umetnost pojavljuje, već ukoliko stvarno *jeste* umetnost (mada nadljudska); i teleološki sud služi estetskom sudu kao osnova i kao uslov, na koje se estetski sud mora obazirati. Kada se u takvom jednom slučaju kaže, na primer: „To je jedna lepa žena“, onda se pri tome u stvari takođe ne zamišlja ništa drugo do ovo: priroda u svome liku predstavlja lepim svrhe u ženskoj građi; jer, izvan čiste forme mora se gledati još na neki pojam, pa da se na taj način predmet zamisli pomoću jednog logički-uslovljenog estetskog suda.

Lepa umetnost pokazuje svoju izvanrednost upravo u tome što kao lepe opisuje one stvari koje bi u prirodi bile ružne ili se ne bi dopadale. Furije, boleštine, ratne pustoši i tome slične štetne stvari mogu se opisati kao vrlo lepe, čak se mogu u živopisu predstaviti; samo se jedna vrsta ružnoće ne može predstaviti shodno prirodi a da se ne uništi svako estetsko dopadanje, te dakle svaka umetnička lepota: naime ona ružnoća koja izaziva gađenje. Jer, pošto se u tome čudnovatom osećaju, koji počiva isključivo na uobrazilji, predmet zamišlja tako reći kao da nam se nameće radi uživanja, a protiv koga se ipak opiremo svom silom, to se umetnička predstava predmeta ne razlikuje više u našem osećanju od prirode samog tog predmeta, i tada se ona predstava ne može više smatrati za lepu. Takođe je skulptura pošto se u njenim tvorevinama umetnost gotovo brka sa prirodom, odstranila iz svojih stvaranja neposredno predstavljanje ružnih predmeta, i mesto toga je dopustila da se, na primer, smrt (u nekom lepom geniju), ratnička hrabrost (u Marsu) predstavljaju pomoću neke alegorije ili pomoću atributa koji izgledaju

dopadljivi, te dakle samo indirektno posredstvom tumačenja uma, a ne samo za moć suđenja.

Toliko o lepoj predstavi nekog predmeta koja zapravo jeste samo forma izlaganja jednog pojma pomoću koje se taj pojam saopštava na opšti način. — Ali, da bi se ta forma dala tvorevini lepe umetnosti, za to se zahteva jedino ukus, prema kome umetnik, pošto ga je pomoću nekih primera umetnosti ili prirode uvežbavao i ispravljao, odmerava svoje delo, i posle nekoliko pokušaja, često vrlo napornih i preduzetih da bi taj svoj ukus zadovoljio, umetnik nalazi onu formu koja mu odgovara; stoga ta forma nije tako reći stvar nadahnuća ili nekog slobodnog poleta duševnih moći, već je rezultat jednog sporog i čak mučnog ispravljanja, kako bi se uskladila sa mišlju, a da ipak ne postane štetna po slobodu u igri duševnih moći.

Ali, ukus je samo jedna moć prosuđivanja, a ne neka stvaralačka moć; i ono što ukusu odgovara nije baš zbog toga neka tvorevina lepe umetnosti: ono može biti neki proizvod izrađen po određenim pravilima koja se mogu načiniti i kojih se moramo tačno pridržavati, a koji kao takav spada u korisnu i mehaničku veštinu, ili čak u nauku. A dopadljiva forma koja se takvome proizvodu daje predstavlja samo sredstvo saopštavanja ili neki manir tako reći predavanja s obzirom na koje čovek još ostaje u izvesnoj meri slobodan, mada je ono inače vezano za neku određenu svrhu. Tako se zahteva da stono posuđe, ili takođe neka moralna rasprava, pa čak i neka propoved moraju imati tu formu lepe umetnosti, a da ipak ne izgleda da je ta forma *tražena,* ali se oni zbog toga neće nazivati tvorevinama lepe umetnosti. U lepu umetnost ubrajaju se neka pesma, neka muzika, neka galerija slika i tome slično; i tada se na nekoj tvorevini koja treba da spada u lepu umetnost često može primetiti genije bez ukusa, a na nekoj drugoj ukus bez genija.

## O moćima duše koje sačinjavaju genija

Za izvesne tvorevine od kojih se očekuje da bi trebalo bar delimično da se pokažu kao lepa umetnost kaže se: one su bez *duha;* mada se tim tvorevinama, što se tiče ukusa, ne može naći nikakva mana. Jedna pesma može da bude sasvim prijatna i elegantna, ali ona je bez duha. Jedna pripovetka je tačna i ispravna, ali je bez duha. Jedan svečani govor je temeljan i

ujedno kitnjast, ali je bez duha. Poneka konverzacija nije neinteresantna, ali je ipak bez duha; čak se za neku poznatu ženu kaže: ona je lepuškasta, rečita i ljubazna, ali je bez duha. Pa šta je onda ovde ono što se podrazumeva pod duhom?

*Duh* u estetskom smislu znači oživljujući princip u duševnosti. Ono međutim, čime taj princip oživljuje dušu, materijal, koji radi toga primenjuje, jeste ono što duševne moći svrhovito zahuktava, to jest uvlači ih u takvu igru koja se održava sama sobom i uz to čak te moći ojačava.

Ja sada tvrdim: taj princip nije ništa drugo do sposobnost prikazivanja *estetskih ideja;* a pod estetskom idejom ja razumem onu predstavu uobrazilje koja podstiče na mnoga razmišljanja, a da joj pri tom ipak nijedna određena misao, to jest nijedan *pojam* ne može biti adekvatan, koju, prema tome, nijedan jezik ne dostiže potpuno, niti može da je objasni. — Lako se uviđa da estetska ideja predstavlja ono što je odgovarajuće (pendant) *ideji uma,* koja, obrnuto, predstavlja jedan pojam kome ne može biti adekvatan nijedan *opažaj* (predstava uobrazilje).

Uobrazilja (kao stvaralačka moć saznanja) jeste, naime, vrlo moćna u proizvođenju tako reći jedne druge prirode iz onoga materijala koji joj daje stvarna priroda. Mi se sa njom zabavljamo kada nam se učini da je iskustvo suviše banalno; to iskustvo takođe preinačavamo: doduše, pri tome se stalno pridržavamo analognih zakona, ali ipak i onih principa koji zauzimaju znatno više mesta u umu (i koji su za nas upravo isto onako prirodni kao i oni principi prema kojima razum shvata empirijsku prirodu), pri čemu osećamo svoju nezavisnost od zakona asocijacije (koji je za empirijsku upotrebu razuma bitan), po kome nam, doduše, priroda može pozajmiti materijal, ali koji mi možemo da preradimo u nešto sasvim drugo, naime u ono što prevazilazi prirodu.

Takve predstave uobrazilje mogu se nazvati *idejama:* s jedne strane, zbog toga jer one svakako streme nečemu što leži izvan granica iskustva, i tako teže da se približe prikazivanju pojmova uma (intelektualnih ideja), što im daje izgled objektivne realnosti; s druge strane, zbog toga, i to poglavito zato, što njima kao unutrašnjim opažaj ima ne može da bude potpuno adekvatan nijedan pojam. Pesnik se poduhvata da očulotvori ideje uma o

nevidljivim bićima kao što su: carstvo blaženih, pakao, večnost, stvaranje sveta i tome slično; ili takođe da ono za šta se primeri doduše nalaze u iskustvu, na primer, smrt, zavist i svi poroci, isto tako ljubav, slava i tome slično, očulotvori izvan granica iskustva posredstvom uobrazilje koja revnosno podražava predigru uma u postizanju nečega što je najveće, i to u potpunosti za koju se u prirodi ne nalazi nikakav primer; i zapravo pesništvo je ona umetnost u kojoj moć estetskih ideja može da se pokaže u svojoj punoj meri. Ali, ta moć, posmatrana za sebe, jeste zapravo samo jedan talenat (uobrazilje).

Ako se namesto jednog pojma postavi neka predstava uobrazilje koja je potrebna radi njegovog prikazivanja, ali koja sama za sebe podstiče da se zamisli toliko mnoštvo kakvo se ni u jednom određenom pojmu nikada ne može sažeti, te, dakle, koja sam pojam estetski proširuje na bezgraničan način, onda je pri tome uobrazilja stvaralačka, i pokreće moć intelektualnih ideja (um) da, naime, povodom jedne predstave više zamisli (što doduše spada u pojam predmeta) nego što se može u njoj obuhvatiti i razjasniti.

*Atributima* (estetskim) jednoga predmeta, čiji se pojam kao ideja uma ne može adekvatno prikazati, nazivaju se one forme koje ne sačinjavaju prikaz nekog datog pojma, već samo kao sporedne predstave uobrazilje izražavaju posledice povezane sa tim pojmom i njegovu srodnost sa drugim pojmovima. Tako je Jupiterov orao sa munjom u kandžama atribut moćnoga kralja neba, a paun je atribut dražesne kraljice neba. Ovi estetski atributi ne predstavljaju ono što se nalazi u našim pojmovima o uzvišenosti i veličanstvenosti stvaranja, kao što to čine *logički atributi,* već predstavljaju nešto drugo što podstiče uobrazilju da se raširi preko mnoštva srodnih predstava, koje čine da se zamišlja više nego što se može izraziti u jednome pojmu određenom rečima; i, sem toga, oni proizvode *estetsku ideju* koja služi onoj ideji uma mesto logičkog prikaza, u stvari pak, da bi oživela duševnost time što joj otvara izgled na jedno nepregledno polje srodnih predstava. Ali, lepa umetnost ne čini to samo u slikarstvu ili vajarstvu (u kojima se ime atributa obično upotrebljava); već pesništvo i besedništvo dobijaju duh koji oživljava njihove tvorevine takođe isključivo od estetskih atributa predmeta koji idu uporedo sa logičkim atributima, i daju

uobrazilji zamah da pri tome zamišlja, premda na nerazvijen način, više nego što se može sažeti u jednome pojmu, te, dakle, u jednom određenom govornom izrazu. — Ja ću se, zbog kratkoće, ograničiti samo na nekoliko primera.

Kada se veliki kralj u jednoj od svojih pesama izražava ovako:

*„ Rastajmo se sa životom bez roptanja*

*I ne žaleći ni za čim,*

*Jer još i tada za sobom ostavljamo*

*Svet obasut dobrim delima.*

*Tako sunce završavajući svoj dnevni tok,*

*Širi po nebu svetlost neku blagu,*

*I poslednji zraci koje u prostore baca*

*Znače njegovo poslednje uzdisanje*

*Za dobro sveta “,*[44]

i onda on još na kraju života oživljuje svoju ideju uma o kosmopolitskom raspoloženju, čineći to jednim atributom koji uobrazilja (u sećanju na sve one ugodnosti jednoga lepo provedenog letnjeg dana koje neko veselo veče izaziva u našoj duši) pridružuje onoj predstavi i koji budi masu osećanja i uzgrednih predstava za koje nema nikakvog izraza. Naprotiv, s druge strane može jedan intelektualni pojam da posluži, obrnuto, jednoj predstavi čula kao atribut, i da tako tu čulnu predstavu oživi pomoću ideje onoga što je natčulno; ali samo zbog toga što se upotrebljava ono što je estetsko koje stoji u subjektivnoj vezi sa svešću o natčulnome. Tako, na primer, jedan pesnik kaže u svome opisu jednog lepog jutra:

*„Sunce je izviralo, kao što izvire*

*Spokojstvo iz vrline.“*

Svest o vrlini, čak ako se samo u mislima prenesemo u položaj plemenitog čoveka, širi u duši mnoštvo uzvišenih i utešnih osećanja i otvara bezgranični pogled u jednu veselu budućnost, do koje nikakav izraz ne dospeva potpuno. [45*]

[44] Stihovi Pruskog Kralja Fridriha II, spevani na francuskom je ziku; Kant ih navodi u prevodu na nemački, koji je verovatno njegov. — Prev. [45*] Možda nikada nije nešto uzvišenije rečeno niti je neka misao izražena uzvišenije nego što je to učinjeno u onome natpisu nad hramom *Iziđe* (majke *prirode*) koji glasi: „Ja sam sve što se tu nalazi, što je tu postojalo i što će tu postojati, i nijedan smrtnik moj veo otkrio nije.“ *Zegner* je ovu ideju iskoristio u jednoj duhovitoj vinjeti koja stoji ispred njegove teorije o prirodi, da bi prethodno svoga učenika, koga je nameravao da uvede u taj hram, ispunio svetom jezom koja njegovu duševnost treba da pripremi za svečanu pažnju.

Jednom rečju, estetska ideja je jedna predstava uobrazilje, pridružena datom pojmu, koja je povezana sa takvom raznolikošću delimičnih predstava u njihovoj slobodnoj upotrebi da se za nju ne može naći nikakav izraz koji označava jedan određeni pojam, koja, dakle, čini da se uz jedan pojam zamišlja mnogo što se ne može imenovati, a čije osećanje oživljuje moći saznanja i sa govorom, kao čistim slovom, povezuje duh.

Dakle, uobrazilja i razum jesu one duševne moći koje, udružene (u izvesnoj razmeri), sačinjavaju *genija.* Samo što se uobrazilja u svojoj upotrebi radi saznanja pokorava prinudi razuma i ograničenju da bi odgovarala njegovom pojmu, dok je u estetskoj nameri uobrazilja slobodna da može pored one saglasnosti sa pojmom, ipak netraženo da dobavlja razumu sadržajno bogat nerazvijeni materijal, na koji se razum u svome pojmu nije obazirao, ali koji on primenjuje ne objektivno radi saznanja, već subjektivno radi podsticanja moći saznanja, dakle, posredno, ipak takođe radi saznanja: to se genije zapravo sastoji u onoj srećnoj razmeri između uobrazilje i razuma, koja se ne može saznati ni u jednoj nauci niti se može naučiti ikakvom marljivošću, a koja ga osposobljava da pronalazi ideje za jedan određeni pojam, i, s druge strane, da za te ideje tačno nađe onaj *izraz* pomoću kojeg može da se kao pratnja jednoga pojma drugima saopšti ono subjektivno raspoloženje koje su te ideje izazvale. Ovaj talenat nalaženja takvog izraza jeste zapravo ono što se naziva duhom; jer da bi se povodom neke predstave ono što se ne može imenovati, a što se nalazi u stanju duševnosti, izrazilo i učinilo takvim da se može saopštiti na opšti način, bilo da se taj izraz sastoji u govoru ili slikarstvu, ili u plastici: za to je potrebna

jedna moć, koja nas osposobljava da shvatimo onu igru uobrazilje koja brzo prolazi, i da je ujedinimo u jedan pojam (koji je upravo zbog toga originalan i ujedno objavljuje jedno novo pravilo koje nije moglo biti izvedeno ni iz kakvih prethodnih principa ili primera), a koji se može saopštavati bez prinude koja potiče od pravila.

*  *

*

Ako se posle ovih raščlanjavanja ponovo osvrnemo na gornje objašnjenje *genija,* onda vidimo: *prvo,* da genije predstavlja obdarenost za umetnost a ne za nauku, u kojoj moraju da prethode dovoljno jasno poznata pravila, i da određuju postupanje u njoj; *drugo,* da genije kao obdarenost za umetnost pretpostavlja jedan određeni pojam o tvorevini kao svrsi, te, dakle razum, ali takođe jednu predstavu (mada neodređenu) o materijalu, to jest o opažanju radi prikazivanja toga pojma, te, dakle, jednu razmeru između uobrazilje i razuma; da se, *treće,* genije ne pokazuje samo u izvođenju postavljene svrhe pri izlaganju jednog određenog pojma, već, naprotiv, u predavanju ili izražavanju *estetskih ideja* u kojima se sadrži obilan materijal za onu svrhu, te, dakle, ipak predstavlja uobrazilju u njenoj nezavisnosti od svih uputa pravila pogodnom za izlaganje datoga pojma; da, na kraju *četvrto,* netražena, nenamerna subjektivna svrhovitost u slobodnoj saglasnosti uobrazilje sa zakonitošću razuma pretpostavlja takvu jednu proporciju i saglasnost tih moći kakvu nije u stanju da izazove nikakvo postupanje po pravilima, bilo da je reč o pravilima nauke ili mehaničkog podražavanja, već koju može da proizvede samo subjekat blagodareći svojoj prirodi.

Prema ovim pretpostavkama *genije* jeste: uzorna originalnost prirodne obdarenosti jednoga subjekta u *slobodnoj* upotrebi svojih moći saznanja. Na taj način tvorevina jednoga genija jeste (prema onome što se u njoj nalazi, a što se mora pripisati geniju, a ne mogućem učenju ili školi) primer ne za podražavanje (jer tada bi se izgubilo ono što je na njoj genije i što sačinjava duh toga dela), već je ugledni primer za nekog drugog genija kod koga ta tvorevina budi osećanje njegove vlastite originalnosti i nagoni ga

da se u umetnosti oslobodi prinude koja potiče od pravila, da time sama umetnost dobije jedno novo pravilo, u kojem se dotični talenat pokazuje kao uzoran. Ali pošto je genije ljubimac prirode, koji se kao takav mora posmatrati samo kao retka pojava, to iz njegovog primera poniče jedna škola za druge pametne glave, to jest jedno metodsko poučavanje po pravilima, ukoliko su se ta pravila mogla izvesti iz onih duhovnih tvorevina i njihove osobenosti, i za te druge pametne glave lepa je umetnost utoliko podražavanje za koje je priroda donela pravilo preko genija.

Ali, to podražavanje prelazi u *majmunisanje* kada učenik *podražava,* sve, uključujući tu i ono što je genije morao da propusti kao nakazu samo zato jer se nije moglo izostaviti, a da se ideja ne oslabi. Ta odvažnost predstavlja dobit jedino kod genija; i izvesna *smelost* u izrazu i uopšte poneko odstupanje od običnog pravila pristaju geniju lepo, ali oni ni u kom slučaju ne zaslužuju da se podražavaju, već će po sebi uvek predstavljati manu, čijem se odstranjenju mora težiti, a za koju je genije tako reći privilegovan, pošto bi usled bojažljive opreznosti bilo oštećeno ono u njegovom duhovnom poletu što se ne može podražavati. *Usiljenost* predstavlja drugu vrstu majmunisanja, naime podražavanje čiste *osobenosti* (originalnosti) uopšte, kako bi se dotični učenik što je moguće više udaljio od podražavalaca, mada ipak nema talenta, i da bi pri tome bio u isto vreme *uzoran.* — Doduše, postoje uopšte dva različna načina (modus) raspoređivanja misli u nekom predavanju, od kojih se jedan zove *manir (modus aestheticus ),* a drugi *metoda (modus logicus),* koji se razlikuju po tome što se manir rukovodi samo i jedino *osećanjem* jedinstva u izlaganju, dok se metoda pridržava određenih *principa;* dakle, što se tiče lepe umetnosti, za nju važi samo onaj prvi način. Ali, *usiljenom* naziva se jedna umetnička tvorevina samo onda ako se izlaganje njene ideje u njoj *usmerava* na neobičnost, a ne usklađuje sa idejom. Ono što je razmetljivo (usiljeno), ono što je nategnuto, sve što je neprirodno, a što se proizvodi da bi se samo razlikovalo od onoga što je obično, sve to liči na ponašanje onoga čoveka za koga se kaže da sluša sebe kada govori, ili koji se drži kao da je na pozornici da bi drugi blenuli u njega, a što uvek odaje šeprtlju.

## O vezi ukusa sa genijem u tvorevinama lepe umetnosti

Ako se postavi pitanje — do čega je u stvarima lepe umetnosti više stalo: da li do toga što se u njima pokazuje genije ili što se u njima ogleda ukus, onda je to isto kao kada bi se pitalo — da li u njima uobrazilja igra veću ulogu nego moć suđenja. Pošto pak svaka umetnost, s obzirom na uobrazilju, pre zaslužuje da se nazove duhovitom umetnošću, dok jedino u pogledu moći suđenja zaslužuje da se nazove lepom umetnošću, to moć suđenja, bar kao neophodan uslov (conditio sine qua non), predstavlja najvažniju stvar na koju mora da se pazi pri prosuđivanju umetnosti kao lepe umetnosti. Što se tiče lepote, za nju nisu toliko potrebni bogatstvo u idejama i njihova originalnost, ali je za nju neophodno potrebno da ona uobrazilja u svojoj slobodi bude u skladu sa zakonitošću razuma. Jer, sve bogatstvo uobrazilje u njenoj bezgraničnoj slobodi ne proizvodi ništa drugo do besmislice; naprotiv, moć suđenja je ona sposobnost koja uobrazilju prilagođava razumu.

Ukus je, kao i moć suđenja, uopšte disciplina (ili vaspitanje) genija, kome jako podseca krila i čini ga otmenim ili uglađenim, ali mu u isto vreme daje uputstvo preko čega i dokle treba da se protegne da bi ostao svrhovit; i pošto u obilje misli unosi jasnost i u njemu uspostavlja red, ukus čini ideje postojanim, sposobnim za trajno i ujedno uopšte odobravanje, za podražavanje od strane drugih i za kulturu koja stalno napreduje. Dakle, ako u sukobu tih dveju osobina treba nešto da se žrtvuje na nekoj tvorevini, onda bi to moralo da se desi pre na strani genija; a moć suđenja, koja u stvarima lepe umetnosti čini taj zahtev na osnovu vlastitih principa, pre će dopustiti da se nanese šteta slobodi i bogatstvu uobrazilje nego razumu.

Dakle, za lepu bi umetnost bili potrebni *uobrazilja, razum, duh i ukus.*[46*]

46* Tek četvrta od ovih moći, daje jedinstvo prvim trima moćima. U svojoj *Istoriji* Hjum daje Englezima na znanje da bi oni, premda u svojim delima ne bi u pogledu pokazivanja prve tri osobine, posmat rane pojedinačno, zaostajali ni za kojim narodom u svetu, ipak u pogledu osobine koja prve tri osobine ujedinjuje morali stajati iza svojih suseda Francuza.

## O podeli lepih umetnosti

Lepota uopšte (bilo da je reč o prirodnoj lepoti ili o umetničkoj) može da se nazove *izrazom* estetskih ideja: samo što

u lepoj umetnosti tu ideju mora da izazove neki pojam o objektu, dok je u lepoj prirodi radi izazivanja i saopštavanja ideje, s obzirom na koju se objekat posmatra kao njen izraz, dovoljna čista refleksija o jednom datom opažaju, bez pojma o onome šta predmet treba da znači.

Prema tome, ako hoćemo da izvršimo podelu lepih umetnosti, onda ne možemo, bar kao pokušaj, da izaberemo neki zgodniji princip nego što je analogija umetnosti sa vrstom izraza kojim se ljudi služe u razgovoru da bi se što je moguće potpunije poverili jedan drugome, to jest ne samo u pogledu svojih pojmova, već i osećanja.[47*] Taj se izraz sastoji iz *reči, izraznog pokreta* i *tona* (artikulacije, gestikulacije i modulacije). Samo spoj ove tri vrste izraza sačinjava potpuno saopštenje onoga ko govori. Jer, njime se na drugoga prenose u isto vreme i udruženi misao, opažaj i oset.

47* Čitalac neće ovu skicu moguće podele lepih umetnosti suditi kao planski izvedenu teoriju. U pitanju je samo jedan od više pokušaja koji mogu i treba da se oprobaju.

Postoje dakle samo tri vrste lepih umetnosti: *govorne* umetnosti, likovne u i umetnosti *igre oseta (kao* spoljašnjih čulnih utisaka). Ova bi podela mogla da se udesi takođe dihotomijski, tako da bi se lepa umetnost delila na umetnost izražavanja misli ili opažaj a, a ova umetnost izražavanja delila bi se opet samo prema svojoj formi ili prema svojoj materiji (osetu). Ali, tada bi ta podela izgledala suviše apstraktna, i ne bi bila tako skladna sa opštim pojmovima.

1. *Govorne* su umetnosti *besedništvo* i *pesništvo. Besedništvo* je veština da se neki posao razuma izvršuje kao slobodna igra uobrazilje; *pesništvo* je veština da se slobodna igra uobrazilje izvodi kao neki posao razuma.

   *Besednik,* dakle, najavljuje neki posao i izvodi ga tako kao da je to samo neka *igra* idejama da bi se slušaoci zabavljali. *Pesnik* nagoveštava samo neku zabavnu *igru* idejama, a ipak iz nje proizvode tolike stvari za razum, kao da je pesnik imao samo nameru da radi neki posao razuma. Veza i harmonija obeju moći saznanja, čulnosti i razuma, koje se doduše ne mogu lišiti jedna druge, ali se ipak bez prinude i uzajamnog oštećenja ne mogu sjediniti, moraju izgledati nenamerne i da se same od sebe tako spajaju;

inače to nije *lepa* umetnost. Stoga se u lepoj umetnosti mora izbegavati sve što je nameštено i preterano tačno; jer lepa umetnost mora u dvostrukom smislu da bude slobodna umetnost: kako po tome da ona nije, kao najamni posao, neki rad čija veličina može da se oceni, iznudi ili plati prema nekom određenom merilu, tako i po tome da se duševnost, doduše, u njoj zapošljava, ali se pri tom ipak oseća zadovoljena i probuđena, ne očekujući ostvarenje neke druge svrhe (nezavisno od nagrade).

Besednik, dakle, zaista daje nešto što ne obećava, naime jednu zabavnu igru uobrazilje; ali on takođe ponešto zakida onome što obećava, i što ipak predstavlja njegov najavljeni rad, naime da razum zapošljava svrhovito. Naprotiv, pesnik malo obećava i najavljuje jednu čistu igru idejama, ali ostvaruje nešto što je dostojno jednog rada, naime da bez po muke pribavlja razumu hrane i da pomoću uobrazilje daje život njegovim pojmovima: prema tome, besednik, u osnovi, daje manje nego što obećava, a pesnik pak daje više nego što obećava.

2. *Likovne* umetnosti ili veština izražavanja ideja u *čulnom opažaju* (ne pomoću onih predstava čiste uobrazilje koje se izazivaju rečima) jesu ili umetnost *čulne istine* ili umetnost čulnog *privida.* Umetnost čulne istine zove se *plastika,* umetnost čulnog privida *slikarstvo*. I plastika i slikarstvo pretvaraju oblike u prostoru u izraz za ideje: plastika čini te oblike saznatljivim za dva čula, za čulo vida i čulo pipanja (mada za čulo pipanja ne radi lepote), a slikarstvo samo za čulo vida. Estetička ideja (arhetipon, praslika) jeste osnova i plastike i slikarstva u uobrazilji; ali oblik koji sačinjava njen izraz (ektipon, praslika) biva dat ili u telesnoj prostornosti (onako kako sam predmet egzistira) ili prema načinu na koji se ta telesna prostornost ogleda u oku (prema njenom izgledu u ravni); ili, što je takođe prvo, u uslov refleksije se pretvara ili veza sa nekom stvarnom svrhom ili samo njen izgled.

U plastiku, kao prvu vrstu lepih likovnih umetnosti, spadaju *vajarstvo* i *građevinarstvo.* Vajarstvo je ona umetnost koja pojmove o stvarima, onako kako bi one *mogle egzistirati* u *prirodi,* prikazuje telesno (ali kao lepa umetnost

ona to čini s obzirom na estetsku svrhovitost); *građevinarstvo* je veština da se pojmovi o stvarima koje *jedino umetnost* omogućuje i čija forma nema za odredbeni razlog prirodu već neku letimičnu svrhu, prikažu s tom namerom, ali u isto vreme i estetski svrhovito. Kod građevinarstva je određena upotreba veštačkog predmeta glavna stvar na koju se kao uslov ograničavaju estetske ideje. Kod vajarstva je čist izraz estetskih ideja glavna svrha. Tako kipovi ljudi, bogova, životinja i tome slično spadaju u vajarstvo; ali hramovi ili raskošna zdanja, podignuta radi javnih skupova, ili takođe stanovi, počasni lukovi, stubovi, kenotafi i tome slično, podignuti kao spomenici, spadaju u građevinarstvo. Dakako, tu se može uvrstiti sve domaće posuđe (stolarski rad i njemu slične stvari za upotrebu), jer pogodnost tvorevine za neku određenu upotrebu sačinjava ono što je suštinsko na jednom zdanju; naprotiv, neko čisto *delo likovne umetnosti* koje je proizvedeno isključivo radi gledanja, i koje treba da izazove dopadanje samo sobom, jeste kao telesni prikaz čisto podražavanje prirode, ali s obzirom na estetske ideje, pri čemu pak *čulna istinitost* ne sme da ide dotle da ono prestaje da izgleda kao umetnost i kao tvorevina slobodne volje.

*Slikarstvo,* kao drugu likovnu umetnost koja umetnički prikazuje *čulni privid* kao povezan sa idejama, podelio bih u veštinu lepog *prikazivanja prirode i* veštinu lepog *raspoređivanja njenih tvorevina.* Prva od ovih veština bila bi *pravo slikarstvo,* a druga bi predstavljala *vrtarstvo.* Jer, pravo slikarstvo pruža samo privid telesnog prostiranja; vrtarstvo pruža doduše, to telesno prostiranje onako kakvo je ono u istini, ali samo privid iskorišćavanja i upotrebljavanja za druge svrhe, osim za igru uobrazilje u posmatranju njegovih formi.[48*] Vrtarstvo nije ništa drugo do ukrašavanje zemljišta onom istom raznovrsnošću (travama, cvećem, žbunjem i drvećem, čak jezerima, brežuljcima i dolinama) kojom ga priroda predstavlja neposrednom opažanju, samo u drukčijem rasporedu i u skladu sa izvesnim idejama. Ali, lepi raspored materijalnih stvari dat je takođe samo za oko, kao slikarstvo; čulo dodira nije u stanju da nam pribavi ma kakvu očiglednu predstavu

o nekoj takvoj formi. Ja bih u slikarstvu u širem smislu uvrstio još ukrašavanje soba tapetama, drvenim ukrasima nad vratima itd., i svim onim lepim pokućanstvom koje služi samo za *gledanje;* u nj bih isto tako uvrstio veštinu odevanja po ukusu (prstenje, burmutice itd.). Jer, jedna baštenska aleja raznovrsnog cveća, neka soba sa svakojakim ukrasima (obuhvatajući tu čak ukrase za gizdanje dama) sačinjavaju na nekoj raskošnoj svečanosti vrstu slike, koja, kao i slike u pravom smi slu (koje nisu usmerene da *podučavaju* istoriju ili prirodopis), postoji samo radi gledanja da bi održavala uobrazilju u slobodnoj igri sa idejama i zapošljavala estetsku moć suđenja bez određene svrhe. Neka je baratanje sa ovim ukrasima, mehanički uzeto, vrlo različito, i neka zahteva različite veštake, ipak je sud ukusa o tome šta je u toj veštini lepo određen na isti način utoliko ukoliko, naime, ima da prosudi samo forme (bez obzira na neku svrhu) onako kako se one prikazuju oku, pojedinačno ili u njihovoj povezanosti, prema njihovome uticaju koji vrše na uobrazilju. — Kako se pak likovna umetnost može da uvrsti u izrazne pokrete nekog govora (po analogiji), to se opravdava time što umetnikov duh pomoću ovih oblika daje neki telesni izraz onome šta je i kako je mislio, i čini da sama stvar govori tako reći mimički: jedna vrlo obična igra naše fantazije koja mrtvim stvarima, shodno njihovoj formi, podmeće neki duh koji iz njih govori.

48* Izgleda čudnovato da se vrtarstvo, iako ono svoje forme prikazuje telesno, ipak može posmatrati kao jedna vrsta slikarstva; ali, pošto svoje forme uzima zaista iz prirode (drveta, žbunova, trave i cvetova iz šume i doline, bar u početku) i utoliko nije umetnost, kao recimo plastika, niti ima za uslov njihovog razvrstavanja neki pojam o predmetu i njegovoj svrsi (kao recimo građevinarstvo), već samo slobodnu igru uobrazilje u posmatranju, to se vrtarstvo utoliko podudara sa čisto estetičkim slikarstvom koje nema nikakve određene teme (zabavno raspoređujući pomoću svetlosti i senke vazduh, polje i vodu). — Čitalac će uopšte ovo suditi samo kao pokušaj da se lepe umetnosti povežu na osnovu jednog principa, koji u ovom slučaju treba da predstav lja princip izražavanja estetskih ideja (analogno nekom govoru), a ne kao izvođenje tih lepih umetnosti koje mora da se smatra za konačno.

3. Umetnost *lepe igreoseta* (koji postaju pod spoljašnjim uticajem i čija se igra pri svemu tome ipak mora da saopštava na opšti način) ne može se odnositi ni na šta drugo do na proporciju različitih stupnjeva nastrojenosti

(napetosti) onoga čula kojem oset pripada, to jest na njegov ton; i u tome širokom značenju reči umetnost lepe igre oseta može da se podeli na umetničku igru oseta sluha i na umetničku igru oseta vida, te, dakle, na *muziku* i *slikarstvo* u *bojama.* — Značajno je ovo: prvo što su ta dva čula sposobna, osim za prijemčivost za utiske, ukoliko su ti utisci potrebni da bismo pomoću njih stekli pojmove o spoljašnjim predmetima, još za jedan naročiti oset koji je sa njima povezan, a o kojem se ne može tačno odlučiti da li se zasniva na čulu ili na refleksiji i, drugo, što taj afektibilitet može ipak ponekad nedostajati, mada čulo, što se tiče njegove upotrebe radi saznanja objekta nipošto nije manjkavo, već je, naprotiv, izvanredno osetljivo. To znači da se ne može sa sigurnošću reći da li su neka boja ili neki ton (zvuk) samo prijatni oseti ili, već po sebi, predstavljaju neku lepu igru oseta, i kao takva igra povlače za sobom dopadanje forme u estetskom prosuđivanju. Kada se uzme u obzir brzina svetlosnih treperenja ili, u onoj drugoj vrsti oseta, brzina vazdušnih treperenja, koja verovatno daleko premaša svaku našu moć da pomoću njih prosuđujemo proporciju podele vremena neposredno pri opažanju, onda bi trebalo misliti da se oseća samo *dejstvo* tih treperenja na elastične delove našega tela, a da se pomoću njih ne primećuje *podela vremena,* niti se prosuđuje, te, dakle, sa bojama i tonovima povezuje se samo prijatnost a ne lepota njihove kompozicije. Ako se pak, nasuprot tome, uzme u obzir, na *prvom* mestu, onaj matematički momenat koji se može izreći o proporciji tih treperenja u muzici i njenom prosuđivanju, i ako se prosudi razgraničenje boja, kako i treba, po analogiji sa ocenom proporcije onih treperenja u muzici; ako se, na *drugom* mestu, upitaju za savet oni, mada vrlo retki, ljudi koji, i pored najboljeg mogućeg čula vida, nisu u stanju da razlikuju boje, i oni koji, i pored najoštrijeg čula sluha, nisu u stanju da razlikuju tonove, isto tako, ako se za one koji su u stanju da te razlike opaze, uzme u obzir opažanje nekog promenjenog kvaliteta (ne samo intenziteta oseta) koji nastaje usled različitih napetosti na lestvici boja ili na lestvici tonova, isto tako da je broj tih napetosti za *pojmljive* razlike određen, onda bismo se možda osetili prinuđeni da posmatramo osete oba ta čula ne kao čiste

čulne utiske, već kao posledice prosuđivanja forme u igri mnogih oseta. Međutim, razlika, koju daje jedno ili drugo mišljenje u prosuđivanju osnova muzike, izmenila bi njenu definiciju samo u tom smislu što bi se ona oglasila ili za *lepu* igru oseta (pomoću čula sluha), ili za lepu igru *prijatnih* oseta. Muzika će biti predstavljena potpuno kao *lepa* umetnost samo na osnovu prvog načina objašnjenja, dok bi se na osnovu drugog načina objašnjenja predstavila kao *prijatna* umetnost (bar delimično).

## O udruživanju lepih umetnosti u jednoj i istoj tvorevini

Besedništvo može da se udruži sa slikovitim prikazivanjem svojih subjekata kao i sa prikazivanjem predmeta u nekoj *drami,* poezija sa muzikom u *pevanju,* a pevanje u isto vreme sa slikarskim (teatralnim) prikazivanjem u nekoj *operi,* igra oseta u muzici sa igrom osoba u kolu itd. Takođe se prikazivanje uzvišenoga, ukoliko spada u lepu umetnost, može udružiti sa lepotom u nekoj *tragediji u stihovima,* u nekoj poučnoj pesmi, u nekoj operi; i u tim vezama lepa je umetnost još više umetnička, ali da li je takođe lepša (pošto se tako raznolike razne vrste dopadanja uzajamno ukrštaju) u to se, s obzirom na neke od ovih slučajeva, može sumnjati. Ipak se ono što je suštinsko u svakoj lepoj umetnosti sastoji u formi, koja je za posmatranje i prosuđivanje svrhovita, u kojoj je zadovoljstvo u isto vreme kultura i duh privoleva za ideje, te ga, dakle, čini prijemčivim za više takvih zadovoljstava i zabavljanja; to što je suštinsko u svakoj lepoj umetnosti ne sastoji se, dakle, u materiji oseta (u nadražaju ili ganutosti) gde je stalo samo do uživanja, koje u ideji ne ostavlja ništa za sobom, koje otupljuje duh, predmet čini postepeno ogavnim i duševnost, pomoću njene svesti o nesvrhovitom raspoloženju u sudu uma, čini zlovoljnom i sa samom sobom nezadovoljnom.

Ako se lepe umetnosti ne dovedu u bližu ili dalju vezu sa moralnim idejama, koje jedino nose sa sobom neko samostalno dopadanje, onda je ono poslednje što smo rekli njihova krajnja sudbina. U tom slučaju lepe umetnosti služe samo radi razonode, koja za svakoga postaje uvek utoliko potrebnija ukoliko se njome više služi, da bi nezadovoljstvo svoje duševnosti sa samim sobom odagnao time što sebe čini još nekorisnijim i sa samim sobom još

nezadovoljnijim. Lepote prirode su uopšte najpodesnije za onu prvu svrhu lepih umetnosti, ako se čovek rano navikne da ih posmatra, da ih prosuđuje i da im se divi.

### Upoređivanje lepih umetnosti s obzirom na njihovu estetičku vrednost

Među svima umetnostima *pesništvo* (koje gotovo potpuno poniče iz genija, i koje se najmanje rukovodi propisima ili primerima) zauzima najviše mesto. Pesništvo proširuje duševnost time što oslobađa uobrazilju, i unutar granica jednog datog pojma ono iz bezgranične raznovrsnosti mogućih formi koje su sa njim povezane ističe onu formu koja njegovo prikazivanje spaja sa obiljem misli, kojem nijedan jezički izraz nije potpuno adekvatan, i tako se estetski uzdiže do ideja. Pesništvo snaži našu duševnost time što čini da ona oseti svoju slobodnu, samoniklu i od prirodnog određenja nezavisnu sposobnost da prirodu kao pojavu posmatra i prosuđuje prema onim njenim izgledima koje ona ne pokazuje od sebe u iskustvu niti za čula niti za razum, i da ih tako upotrebi radi onoga što je natčulno i tako reći kao njegovu šemu. Pesništvo se igra prividom koji proizvodi po svome nahođenju, a da ipak njime ne obmanjuje; jer, ono samo proglašava svoju aktivnost za čistu igru, koju ipak razum može da upotrebi svrhovito i radi svoga posla. — Besedništvo, ukoliko se pod njim razume veština nagovaranja, to jest veština da se pomoću lepog privida izvrši podvala (kao ars oratoria) a ne prosta rečitost (elokventnost i stil), takvo besedništvo je dijalektika koja čini pozajmice od pesništva samo toliko koliko joj je potrebno da pridobije duhove za besednika i njegovu stvar pre suđenja, i da to njihovo suđenje liši slobode; prema tome, takvo se besedništvo ne može preporučiti ni za sudnicu ni za predikaonicu. Jer, kada je reč o građanskim zakonima, o pravu pojedinih ličnosti, ili o trajnom poučavanju i upućivanju duhova u pravom saznanju i savesnom vršenju njihovih dužnosti, onda je ispod dostojanstva jednog tako važnog posla da se pokaže i najmanji trag bujne duhovitosti i uobrazilje, a još više od veštine nagovaranja i privoljevanja ma za čiju korist. Jer, mada se ta veština može katkad da primeni radi svrhe koje su po sebi pravedne i pohvalne, ipak je ona za odbacivanje po tome što se na taj način maksime i naravi subjektivno izopačavaju, mada je delo, objektivno uzev, u skladu sa zakonom, jer nije dovoljno da se radi ono što je pravo, već da se ono takođe izvršuje jedino zbog toga jer je pravo. Osim

toga, jasan pojam o tim vrstama ljudskih prilika, u vezi sa živim prikazivanjem u primerima, i bez ogrešenja o pravila milozvučnosti govora ili o pravila svrhovitosti za ideje uma (koja pravila zajedno sačinjavaju rečitost), ima već po sebi dovoljan uticaj na ljudske duše, tako da ne bi bilo potrebno da se pri tome primenjuju još i mašine nagovaranja; jer, pošto se te mašine mogu upotrebiti za ulepšavanje ili prikrivanje poroka i zabluda, to one nisu u stanju da potpuno iskorene potajno podozrenje od nekog veštačkog nadmudrivanja. U pesništvu sve biva pošteno i iskreno. Ono se izjašnjava da želi da se oda zabavnoj igri fantazije, i to u pogledu njene forme u saglasnosti sa zakonima razuma, i ne traži da razum zavodi i zapliće čulnim prikazivanjem. [49*]

49* Moram priznati da mi je lepa pesma uvek pričinjavala čisto zadovoljstvo, dok je čitanje najbolje besede nekog rimskog narodnog govornika, ili sadanjeg skupštinskog besednika, ili crkvenog propovednika uvek bilo pomešano sa neprijatnim osećanjem neodobravanja jedne podmukle veštine, koja u važnim pitanjima ume da pokrene ljude, kao neke mašine, na jedan takav sud koji pri mirnom razmišljanju mora kod njih da izgubi svaki značaj. Rečitost i besedništvo (zajedno retorika) spadaju u lepu umetnost; ali govornička veština (ars oratoria), kao sposobnost da se poslužimo ljudskim slabostima radi postizanja naših svrha (koje mogu biti koliko mu drago dobronamerne ili stvarno dobre), ta govornička veština, velim, nije dostojna nikakvog *poštovanja*, Takođe je ta veština dostigla svoj najviši stupanj u jedno doba ne samo u Atini već i u Rimu, kada je država naglo išla u sunovrat, i kada se pravo patriotsko mišljenje beše potpuno ugasilo. Onaj ko pri jasnom poznavanju stvari potpuno vlada jezikom kako u pogledu njegovog bogatstva tako i u pogledu njegove čistote, i pri jednoj plodnoj uobra zilji, podesnoj za prikazivanje njegovih ideja, živo učestvuje svim srcem u istinskom dobru, taj jeste *vir bonus dicendi peritus*, govornik bez veštine ali pun jačine, kakvog je Ciceron zahtevao, mada sam nije uvek ostao veran tome idealu.

Posle pesništva ja bih stavio, *ako je reč o nadražaju i o uzbuđivanju duševnosti,* onu umetnost koja mu je od svih govornih umetnosti najbliža i koja se isto tako sa njim sasvim prirodno može udruživati, naime *muziku.* Jer, mada govori isključivo pomoću osećaja bez pojmova, te, dakle, ne dopušta da nešto preostane za razmišljanje, kao što to čini poezija, muzika ipak izaziva u duševnosti raznovrsnije uzbuđenje, i, mada samo privremeno, ipak usrdnija; ali, muzika je, naravno, više uživanje nego kultivisanje (igra misli koju ona uzgred izaziva predstavlja samo posledicu jedne, tako reći, mehaničke asocijacije); i, prosuđena umom, muzika ima manje vrednosti nego ma koja druga lepa umetnost. Stoga ona zahteva češću promenu, kao svaki užitak, i ne može da izdrži višestruko ponavljanje a da ne izazove presićenost. Reklo bi se da draž muzike, koja se tako

može saopštavati na opšti način, počiva na tome što svaki govorni izraz u svojoj celokupnosti ima neki ton koji je u skladu sa njegovim smislom; što taj ton označava više ili manje neki afekat onoga ko govori i ujedno ga proizvodi u onome ko sluša, a u kome taj afekat, obrnuto, izaziva takođe onu ideju koja se u govoru izražava takvim tonom; i što muzika, isto onako kao što modulacija predstavlja jedan opšti govor oseta koji je razumljiv za svakoga čoveka, praktikuje taj govor oseta sam za sebe sa svim svojim naglaskom, naime kao govor afekata, i tako saopštava na opšti način one estetske ideje koje su sa tim afektima prirodno povezane na osnovu zakona asocijacije; ali što forma povezivanja tih oseta (harmonija i melodija), pošto one estetske ideje nisu ni pojmovi ni neke određene misli, služi, umesto forme nekog govora, samo tome da posredstvom njihovog proporcionalnog sklada (koji se matematički može podvesti pod izvesna pravila, pošto se on kod tonova zasniva na srazmernosti broja vazdušnih treptaja u istome vremenu, ukoliko se tonovi povezuje u isto vreme ili takođe sukcesivno) izrazi estetičku ideju neke povezane celine neizrecivog obima misli shodno određenoj temi, koja sačinjava onaj afekat koji vlada u tome komadu. Jedino od te matematičke forme, mada nije zamišljena određenim pojmovima, zavisi ono dopadanje koje čista refleksija o nekoj takvoj množini koegzistentnih ili sukcesivnih oseta spaja sa tom njihovom igrom kao sa onim uslovima njene lepote koji važe za svakoga; i jedino na osnovu te matematičke forme ukus sme da prisvaja sebi pravo da se unapred izjašnjava o sudu svakoga čoveka.

Međutim, što se tiče draži i duševnog uzbuđenja koje muzika proizvodi, matematika sigurno nema u njima ni najmanjeg udela, već predstavlja samo neophodan uslov (conditio sine qua non) one proporcije utisaka ne samo u njihovoj vezi već i u njihovoj smeni koja omogućuje da se oni obuhvate, i da se spreči da se ta njihova veza i ta njihova smena uzajamno razaraju, pa da se pomoću afekata koji sa njima konsoniraju slože radi neprekidnog uzbuđenja i oživljavanja duševnosti, a time i ugodnog samouživanja.

Naprotiv, ako se vrednost lepih umetnosti sudi prema kulturi koju one pribavljaju duševnosti, i ako se za merilo prosuđivanja te njihove vrednosti uzme proširivanje onih moći koje se u moći suđenja moraju udružiti radi saznanja, onda muzika, pošto se

izvodi samo u osetima, zauzima među lepim umetnostima najniže mesto (kao što među onim umetnostima koje se u isto vreme cene prema prijatnosti zauzima možda najviše mesto). Dakle, u tom smislu je likovne umetnosti daleko prevazilaze, pošto one prenose uobrazilju u slobodnu igru koja je ipak u isto vreme u skladu sa razumom, pa one u isto vreme obavljaju neki posao, jer ostvaruju jednu tvorevinu koja služi pojmovima razuma kao jedno trajno sredstvo koje za njih same preporučuje sebe da bi unapredile udruživanje tih pojmova sa čulnošću, pa na taj način tako reći i urbanitet viših moći saznanja. Obe vrste umetnosti idu sasvim različnim putevima: muzika polazi od oseta i ide ka neodređenim idejama: likovne pak umetnosti polaze od određenih ideja i idu ka osetima. Likovne umetnosti su po svome utisku *trajne,* muzičke su po svome utisku *tranzitorne.* Uobrazilja je u stanju da likovne umetnosti izazove u sećanju i da se s njima prijatno zabavlja; muzičke se umetnosti pak ili potpuno gase ili, ako ih uobrazilja nenamerno ponovo izazove, one su nam pre dosadne nego prijatne. Osim toga, sa muzikom je povezana izvesna mana urbaniteta, tako da ona svoj uticaj rasprostire, pre svega shodno svojstvu svojih instrumenata, dalje nego što se želi (na susedstvo); ona se na taj način tako reći nameće, te, dakle, sputava slobodu drugih izvan muzičkog društva, a to ne čine one umetnosti koje nam govore preko naših očiju, jer ako ne želimo da njihov utisak dospe u nas, onda treba samo da okrenemo svoje oči u stranu. To je gotovo isto onako kao i zadovoljstvo koje nam pričinjava neki miris koji se rasprostire daleko. Onaj ko svoju namirisanu maramicu izvuče iz džepa utiče na sve ljude oko sebe i pored sebe, i to protiv njihove volje, i primorava ih da taj miris u isto vreme osećaju ako hoće da dišu; otuda je namirisavanje džepnih maramica izašlo iz mode.[50*] — Što se tiče likovnih umetnosti, dao bih prvenstvo *slikarstvu:* delom zato što ono kao veština crtanja leži u osnovi svih ostalih likovnih umetnosti, delom zato što je ono u stanju da mnogo više prodre u region ideja i isto tako da polje opažanja proširi prema tim idejama više nego što je to dopušteno ostalim likovnim umetnostima.

50* Oni koji su radi domaćih duhovnih vežbanja preporučivali ta kođe pevanje crkvenih pesama nisu razmišljali o tome da takvom bučnom (i upravo zbog toga obično farisejskom) pobožnošću pričinja vaju publici velike neugodnosti, jer nagone susede ili da učestvuju u tome pevanju, ili da dignu ruke od svoga misaonog posla.

## Napomena

Između onoga što se *dopada samo u sudu* i onoga što nas *zadovoljava* (što se dopada u osetu) postoji, kao što smo često pokazali, jedna suštinska razlika. Ovo zadovoljenje ili dopadanje u osetu jeste nešto što se ne može zahtevati od svakoga, kao što je to slučaj sa dopadanjem u sudu. Dopadanje u osetu (pa čak i neka se njegov uzrok nalazi u idejama) sastoji se, kako izgleda, uvek u nekom osećanju unapređivanja celokupnog čovekovog života, pa, dakle, i njegovog telesnog dobrog nahođenja, to jest zdravlja, tako da je *Epikur,* koji je u osnovi izdavao svako zadovoljstvo za telesni oset, možda ipak utoliko bio u pravu kada je intelektualno, pa čak i praktično dopadanje ubrajao u zadovoljstvo; on je tada samo pogrešno razumeo sama sebe. Ako se vodi računa o toj razlici, onda se može objasniti kako je moguće da se neko zadovoljstvo ne sviđa onome ko ga oseća (kao što je radost nekog siromašnog ali dobronamernog čoveka zbog nasledstva koje mu je ostavio njegov otac, koji ga je voleo, ali koji je bio škrt), ili kako je moguće da se neki dubok bol ipak dopada onome ko ga oseća (žalost neke udovice zbog smrti svoga uglednog muža), ili kako neko zadovoljstvo može povrh toga još da se dopada (kao što je uživanje u naukama kojima se bavimo), ili neki bol (na primer mržnja, zavist ili osvetoljublje) da nam se uz to još ne dopada. U ovim slučajevima dopadanje ili nedopadanje počiva na umu i istovetno je sa *odobravanjem,* odnosno *neodobravanjem;* međutim, zadovoljstvo i bol mogu počivati samo na osećanju ili na izgledu na neko (iz kojeg bilo razloga) *dobro nahođenje* ili na neku *nelagodnost.*

Svaka promenljiva slobodna igra oseta (koji se ne zasnivaju ni na kakvoj nameri) nas zadovoljava, jer unapređuje osećanje zdravlja, pa bilo da mi u sudu uma na predmetu te igre, pa čak i u tome zadovoljstvu doživljujemo ili ne doživljujemo neko dopadanje; i to zadovoljstvo može da se osnaži i pređe u afekat, premda mi za sam predmet nemamo nikakvog interesa, bar ne takvog interesa koji bi bio u srazmeri sa stepenom jačine toga afekta. Mi ih možemo podeliti na *igru lutrije, igru tonova* i *igru duha. Lutrijska* igra traži neki interes, bilo interes sujete ili koristoljublja, ali koji ni izbliza nije tako veliki kao što je interes za način na koji mi težimo da ga sebi pribavimo; druga igra, tj. igra tonova, zahteva samo smenu *oseta,* od kojih svaki ima svoju

vezu sa afektom, ali bez stepena jednog afekta, i izaziva estetske ideje; *treća* igra, tj. igra duha potiče prosto iz smene predstava u moći suđenja, čime se, doduše, ne proizvodi nijedna misao koja sa sobom nosi ma koji interes, ali se duševnost ipak oživljuje.

U kome stepenu igre moraju biti zabavne, a da nemamo potrebe da ih pri tome zasnivamo na nekoj zainteresovanosti, pokazuju sve naše večernje sedeljke, jer bez igre gotovo nijedna takva sedeljka ne može biti zabavna. Međutim, tu se mešaju afekti nade, straha, radosti, gneva i poruge, menjajući pri tome svakoga trenutka svoje uloge, i ti afekti tako su živahni da se čini da je njima sva životna aktivnost, kao neko unutrašnje kretanje, unapređena, kao što to dokazuje izvesna njime proizvedena vedrina duševnosti, mada se nije ništa ni dobilo ni naučilo. Pošto pak lutrijska igra ne spada u lepe igre, to ćemo ovde preko nje preći. Naprotiv, muzika i materijal za smejanje predstavljaju dve različne vrste igre estetskim idejama, ili takođe predstavama razuma, kojima se na kraju krajeva ništa ne zamišlja, i koje su u stanju da uveseljavaju samo svojom smenom, a ipak živo, čime one prilično jasno pokazuju da je oživljavanje u obema igrama čisto telesno, mada ga izazivaju ideje duševnosti, i da osećanje zdravlja pomoću nekog kretanja utrobe koja odgovara onoj igri, sačinjava sve zadovoljstvo jednoga čiloga društva, što se veliča kao vrlo otmeno i duhovito. Sud o onoj harmoniji tonova ili doskočica, koja svojom lepotom služi kao nužno sredstvo, ne čini ono zadovoljstvo koje nas obuzima zbog toga što se na telo može uticati i preko duše i što se duša može upotrebiti kao njegov lekar, već to zadovoljstvo čine unapređena životna aktivnost u telu, onaj afekat koji pokreće utrobu i prečagu, jednom reći osećanje zdravlja (koje se inače bez takvog povoda ne može osetiti).

U muzici se ova igra kreće od oseta tela ka estetskim idejama (objekata za afekte), potom se od tih ideja opet vraća na telo, ali sa udruženom snagom. U doskočici (koja zaslužuje da se isto tako kao i muzika pre uvrsti u prijatne nego u lepe veštine) igra polazi od misli, koje skupa aktiviraju i telo ukoliko žele da se izraze čulno; i pošto razum u tome predstavljanju, u kome ne nalazi ono što očekuje, iznenada popušta, to se posledica toga popuštanja oseća u telu u onom drhtanju organa koje unapređuje uspostavljanje njihove ravnoteže, i na zdravlje utiče vrlo

blagotvorno.

U svemu što treba da izazove neki živ, grohotan smeh mora da se nalazi neka besmislica (dakle nešto što se po sebi razumu ne može dopadati). *Smeh predstavlja jedan afekat koji poniče iz iznenadnog preobražaja napregnutog očekivanja u ništa.* Upravo taj preobražaj, kome se razum nesumnjivo ne raduje, ipak za trenutak pričinjava indirektno vrlo veliku radost. Dakle, uzrok smeha mora se sastojati u uticaju predstave na telo i njegovom povratnom dejstvu na duševnost, i to ne ukoliko je predstava objektivno predmet zadovoljstva (jer kako može da nas zadovolji neko iznevereno očekivanje), već jedino time što ona kao prosta igra predstava proizvodi neku ravnotežu životnih snaga u telu.

Kada neko priča kako je neki Indijanac, videvši za trpezom kod nekog Engleza u Surati kako se otvara boca engleskog piva i kako se pri tome sve pivo, ističući, pretvara u penu, pokazao svoje veliko čuđenje uz mnogobrojne uzvike, pa je na pitanje Engleza: „Ta šta je to čemu se toliko treba čuditi?“ odgovorio: „Ja se i ne čudim tome što pivo ističe, već tome kako ste ga mogli uneti u bocu“ — onda se mi smejemo, i to nam pričinjava istinsko zadovoljstvo ne zato što osećamo da smo pametniji od te neznalice, ili inače zbog nečega dopadljivog što bi nam razum u tome pokazivao, već zato što je naše očekivanje bilo napregnuto, pa je iznenada iščezlo u ništa. Ili, kada naslednik nekog bogatog rođaka želi da mu priredi vrlo svečanu pratnju, ali se žali što mu to nikako ne polazi za rukom: „jer — veli on — ukoliko više dajem novca naricateljima da bi izgledali žalosniji, oni su utoliko sve veseliji“; onda se mi glasno smejemo, a razlog toga smeha leži u tome što se jedno očekivanje iznenada preinačava u ništa. Dakako, moramo primetiti da to očekivanje ne sme da se pretvori u pozitivnu suprotnost nekog očekivanog predmeta — jer ona uvek predstavlja nešto i često može da nas ožalosti — već mora da se pretvori u ništa. Jer, kada neko pripovedanjem neke priče izazove u nama veliko očekivanje, a mi pri završetku odmah uvidimo njenu neistinitost, onda nam to pričinjava nezadovoljstvo, kao, na primer, priča o ljudima koji su, navodno, usled velike tuge u toku jedne noći potpuno osedeli. Naprotiv, kada radi uzvrata na takvu jednu priču neki drugi šaljivčina ispriča vrlo podrobno žalost nekog trgovca koji je, vraćajući se iz Indije u Evropu sa svom svojom imovinom u robi, bio prinuđen

da za vreme jedne strašne bure svu tu imovinu izbaci u more, pri čemu se toliko najedio da mu je zbog toga u istoj noći potpuno osedela *perika,* onda se mi smejemo i to nam pričinjava zadovoljstvo, jer svoj vlastiti promašaj u pokušaju da dohvatimo neki predmet, prema kome smo inače ravnodušni ili, naprotiv, svoju rukovodeću ideju bacamo tamo-amo još izvesno vreme kao neku loptu, pošto smo samo nameravali da taj predmet uhvatimo i zadržimo. Ono što u ovome slučaju pričinjava zadovoljstvo ne sastoji se u tome što smo se otarasili lažljivca ili glupaka, jer ova poslednja priča, ispričana sa nameštenom ozbiljnošću, izazvala bi u svakome društvu grohotan smeh čak i sama za sebe a izobličenje nekog lažljivca ne bi najčešće bilo vredno pažnje.

Značajno je što šala u svim takvim slučajevima mora uvek da sadrži u sebi nešto što je u stanju da nas za jedan trenutak obmane; stoga duševnost kada privid iščezne u ništa, opet gleda iza sebe da bi se sa njim još jednom oprobala, i tako brzom uzajamnom sukcesijom naprezanja i opuštanja biva bacana tamo-amo i preneta u kolebanje koje, pošto se skok od onoga što je tako reći žicu zateglo obavio odjednom (ne postepenim popuštanjem), mora da prouzrokuje izvesno duševno uzbuđenje i unutrašnje telesno kretanje koje sa njim harmonira, i koje nehotice traje proizvodeći zamor, ali pri tome i razveseljenje (posledice kretanja koje služi zdravlju).

Jer, ako se pretpostavi da je sa svima našim mislima u isto vreme harmonički povezano neko kretanje u organima tela, onda se donekle može shvatiti kako je moguće da onom naglom prenošenju duševnosti čas na jedno čas na drugo stanovište, sa kojih treba da posmatra ovaj predmet, odgovaraju uzajamna naprezanja i popuštanja elastičnih delova naše utrobe koja se prenose na prečagu (slično onim naprezanjima i opuštanjima koja osećaju golicavi ljudi), pri čemu pluća u brzom uzastopnom ritmu izbacuju vazduh i tako proizvode jedno kretanje koje je povoljno po zdravlje i koje je jedino, a ne ono što se obavlja u duševnosti, predstavlja pravi uzrok zadovoljstva u nekoj misli koja u osnovi ne predstavlja ništa. — Volter je rekao da nam je Bog u naknadu za mnoge nevolje života podario dve stvari: *nadu* i *san.* Mogao je da uvrsti u njih još i *smeh;* samo kada bi sredstva za izazivanje smeha kod razboritih ljudi bila tako brzo pri ruci, i kada šala ili originalnost ćudi, koji su za to potrebni, ne bi bili isto tako retki

kao što je česta obdarenost da se izmišlja *vrtoglavo,* kao što to čine mistični zanesenjaci, ili *vratolomno,* kao što čine genije, ili najzad *srceparajuće,* kao što čine osetljivi romanopisci (i zacelo takvi moralisti).

Dakle, kako mi se čini, možemo se sa Epikurom složiti da je svako zadovoljstvo, mada ga izazivaju pojmovi koji bude estetske ideje, *animalan* oset, to jest telesni oset, a da time ne nanosimo ni najmanju štetu onom *duhovnom* osećanju poštovanja za moralne ideje koje nije nikakvo zadovoljstvo, već predstavlja samopoštovanje (čovečanstva u nama), koje nas uznosi iznad potrebe za zadovoljstvom, štaviše ne nanosimo ni najmanje štete čak ni manje plemenitom osećanju *ukusa.*

Nešto što je sastavljeno iz onoga animalnog oseta i ovoga osećaja poštovanja za moralne ideje nalazi se u prostodušnosti koja predstavlja izbijanje one iskonske iskrenosti, koja je za čoveka prirodna, nasuprot onoj veštini pretvaranja koja je postala njegova druga priroda. Smejemo se bezazlenosti koja još ne ume da se pretvara, a ipak se isto tako radujemo prostoti prirode koja u ovom slučaju osujećuje veštinu pretvaranja. Očekivali smo svakodnevni običaj u onom veštačkom ponašanju koje je kao takvo oprezno podešeno i usmereno na lep izgled; a, gle, mesto toga, tu je pred nama ona nepokvarena bezazlena priroda, koju ni najmanje nismo očekivali, a koju nije želeo da otkrije ni onaj ko nam je pokazao. Da se lepi ali lažni izgled, koji u našem sudu ima obično veliki značaj, ovde odjednom pretvara u ništa, da se tako reći ugursuz koji se nalazi u nama samima ovde raskrinkava, — to je ono što proizvodi ono uzbuđenje naše duševnosti koje se kreće u dva suprotna pravca jedno za drugim, i koje u isto vreme blagotvorno potresa naše telo. Međutim, što se u ljudskoj prirodi nije potpuno ugasilo ono što je daleko bolje nego ma koji usvojeni običaj, naime čistota načina mišljenja (bar sklonost tome), to je ono što u ovu igru moći suđenja unosi ozbiljnost i duboko poštovanje. Ali, pošto je to jedna pojava koja se ističe samo za vrlo kratko vreme, pa se zavesa veštine pretvaranja ubrzo ponovo navlači preko nje, to se u isto vreme u nju meša neko sažaljenje koje predstavlja izvesno ganuće nežnosti, koje se kao igra vrlo lepo može udružiti sa takvim smehom i koje se takođe stvarno sa njim obično udružuje, a takođe onoga ko pribavlja materijal za taj smeh obično obešteću zbog one

pometnje u koju zapada zbog toga što još nije dovitljiv na ljudski način. — Stoga veština čoveka da bude *prostodušan* predstavlja protivurečnost; jedino veština predstavljanja bezazlenosti u nekoj izmišljenoj osobi jeste doista moguća, i predstavlja lepu, mada takođe retku umetnost. Sa prostodušnošću ne sme da se brka ona otvorena prostota koju priroda samo zbog toga nije u stanju da izveštači jer se ne razume u ono što se naziva veština ophođenja.

Takođe, *šaljiv* način ophođenja može da se uvrsti u ono što razgaljuje i što je vrlo srodno sa zadovoljstvom koje potiče iz smeha, a što spada u originalnost duha, ali zapravo ne u dar za lepu umetnost. *Ćud,* naime, u dobrom smislu znači obdarenost jednog čoveka da se svojevoljno može preneti u izvesnu duševnu dispoziciju u kojoj se sve stvari prosuđuju sasvim drukčije nego što se obično čini (štaviše čak suprotno) u takvom jednom duševnom raspoloženju, a ipak u skladu sa izvesnim principima uma. Onaj ko je nehotice podložan takvim promenama jeste ćudljiv; onaj pak ko je u stanju da se takvim promenama potčini svojevoljno i svrsishodno (zbog nekog živahnog prikazivanja posredstvom kontrasta koji izaziva smeh), taj je šaljiv kao i njegovo predstavljanje. Međutim, taj način ponašanja više spada u prijatnu veštinu, nego u lepu umetnost, jer predmet lepe umetnosti mora uvek da pokazuje na sebi neku vrednost, i stoga zahteva izvesnu ozbiljnost u prikazivanju kao i ukus u prosuđivanju.

# Drugi odsek:

# Kritika estetske moći suđenja

## Dijalektika estetske moći suđenja

### Dijalektika estetske moći suđenja

Moć suđenja koja treba da je dijalektička mora, pre svega, da se upušta u tanana umovanja, to jest njeni sudovi moraju pretendovati na opštost, i to *a priori*[51*], jer dijalektika se sastoji u protivstavljanju takvih sudova. Stoga nesaglasivost estetičkih čulnih sudova (o onome što je prijatno i onome što je neprijatno) nije dijalektička. Takođe ni suprotnost sudova ukusa koja nastoje ukoliko se svaki pojedinac poziva na svoj vlastiti ukus, ne sačinjava nikakvu dijalektiku ukusa, jer nijedan pojedinac ne namerava da svoj sud pretvori u opšte pravilo. Dakle, ne preostaje nikakav pojam o dijalektici koja bi se mogla odnositi na ukus, izuzev pojma dijalektike *kritike* ukusa (ne samog ukusa) u pogledu njenih *principa,* pošto se, naime, o osnovu mogućnosti sudova ukusa uopšte pojavljuje na prirodan i neizbežan način pojmova koji protivreče jedni drugima. Prema tome, transcendentalna kritika ukusa sadržaće samo utoliko jedan deo koji može da nosi naslov dijalektike estetske moći suđenja ukoliko se nađe neka antinomija principa te moći, koja čini sumnjivom njenu zakonitost, te, dakle, i njenu unutrašnju mogućnost.

51* Sudom umovanja (iudicium ratiocinans) može da se nazove svaki sud koji se oglašava za opšti sud; jer utoliko može da posluži za gornji stav u jednome silogizmu. Naprotiv, sudom uma (iducium ratiocinatum) može da se nazove samo takav sud koji se zamišlja kao izvedeni stav jednoga silogizma, dakle kao sud koji je a priori zasnovan.

### Izlaganje antinomije ukusa

Prvi svakidašnji izraz za ukus sadrži se u onome stavu kojim se svaki čovek bez ukusa brani od prekora za to, a koji glasi : *svako ima svoj vlastiti ukus.* To znači isto što i ovo tvrđenje: odredbeni osnov toga suda jeste čisto subjektivan (zadovoljstvo ili bol); i taj sud nema nikakvog prava na nužnu saglasnost drugih

ljudi.

Drugi svakidašnji izraz za ukus, koji štaviše upotrebljavaju čak i oni koji sudu ukusa priznaju pravo da se izgovori kao sud koji važi za svakoga, glasi: *o ukusu se ne može raspravljati.* To znači isto što i ovo tvrđenje: doduše, odredbeni osnov svakoga suda ukusa može biti čak i objektivan, ali on ne može da se svede na određene pojmove, te, dakle, o samome sudu ne može ništa da se *odluči* na osnovu dokaza, mada o njemu može da se prepire vrlo lepo i s pravom. Jer, *prepiranje* i *raspravljanje* jesu po tome istovetni što teže da uzajamnim opiranjem sudova proizvedu njihovu saglasnost, ali se razlikuju po tome što se u raspravljanju nadamo da ćemo saglasnost sudova postići pomoću određenih pojmova kao dokaza, te, dakle, po tome što usvajamo *objektivne pojmove* kao razlog suda. Ako se pak to usvajanje smatra nemogućim, onda se i raspravljanje ocenjuje isto tako kao nemoguće.

Lako se vidi da između ova dva svakidašnja izraza nema jednoga stava koji, doduše, nije u opticaju poput neke poslovice, ali se ipak nalazi u duši svakoga čoveka, naime: *o ukusu se može prepirati* (mada ne raspravljati). Ali, u ovome se stavu sadrži suprotnost gornjega stava. Jer, ako je dozvoljeno da se o nečemu prepiremo, onda mora postojati nada da ćemo doći do saglasnosti, te, dakle, moramo biti u stanju da računamo sa razlozima suda koji ne važe samo za jednu ličnost i koji, dakle, nisu samo subjektivni; kojem sudu je ipak direktno suprotan onaj osnovni stav: *svako ima svoj vlastiti ukus.*

Dakle, u pogledu principa ukusa pokazuje se ova antinomija :

1. *Teza:* sud ukusa ne zasniva se na *pojmovima,* jer bi se inače o njemu moglo diskutovati (odlučivati na osnovu dokaza).
2. *Antiteza:* sud ukusa zasniva se na pojmovima, jer se inače, bez obzira na njegovu raznolikost, o njemu ne bi moglo čak ni prepirati (pretendovati na nužnu saglasnost drugih sa ovim sudom).

## Rešenje antinomije ukusa

Ne postoji nikakva druga mogućnost da se otkloni protivrečnost ona dva principa koji leže u osnovi svakoga suda

ukusa (a koji nisu ništa drugo do one dve svojstvenosti suda ukusa koje su izložene gore u Analitici), osim da se pokaže: da se pojam, sa kojim se objekat u toj vrsti sudova dovodi u vezu, ne uzima u obema maksimama estetske moći suđenja u istome smislu; da je taj dvostruki smisao ili to dvostruko stanovište prosuđivanja nužno za našu transcendentalnu moć suđenja, ali da je takođe privid u brkanju jednog smisla sa drugim kao prirodna iluzija neizbežan.

Sud ukusa mora da stoji u vezi sa nekim pojmom, jer inače naprosto ne bi mogao da pretenduje na to da nužno važi za svakoga čoveka. Ali upravo zbog toga on ne sme biti dokaziv *na osnovu* nekog pojma, jer jedan pojam može biti ili odredljiv ili, takođe, može da bude po sebi neodređen i u isto vreme neodredljiv. U prvu vrstu spada pojam razuma, koji se može odrediti predikatima čulnoga opažaja koji mu može odgovarati, a u drugu vrstu spada transcendentalni pojam uma o onome što je natčulno, a što leži u osnovi svakoga od onih opažaja, transcendentalni pojam uma, dakle, koji ne može da se dalje odredi teorijski.

Sud ukusa odnosi se na predmete čula, ali ne da bi neki njihov *pojam* odredio za razum, jer to nije neki sud saznanja. Stoga on kao pojedinačna očigledna predstava koja se odnosi na osećanje zadovoljstva jeste samo jedan privatni sud: i on bi utoliko bio u pogledu svoga važenja ograničen samo na individualni sud koji sudi: taj predmet je za *mene* predmet dopadanja, za druge stvar može stajati drukčije — svaki čovek ima svoj ukus.

Pa ipak se u sudu ukusa nesumnjivo sadrži jedan prošireni odnos predstave objekta (u isto vreme i predstave subjekta), na čemu zasnivamo protezanje te vrste sudova kao nužne za svakoga, usled čega toj vrsti sudova mora nužno da leži u osnovi neki pojam, ali takav pojam koji se nipošto ne može odrediti opažajem, i kojim se ništa ne saznaje, te se, dakle, njime takođe *ne može da izvede nikakav dokaz* za sud ukusa. Svaki pak takav pojam jeste samo čist pojam uma o onome što je natčulno, a što leži u osnovi predmeta (takođe i subjekta koji sudi) kao čulnog objekta, te, dakle, kao pojave. Jer ako se ne bismo obazirali na takav pojam uma, onda se ne bi moglo spasti ono pravo suda ukusa koje on polaže na opšte važenje; kada bi pojam na kome se takav sud zasniva bio samo neki prost nerazgovetan pojam

razuma, recimo pojam o savršenosti, kojem bi se mogao pridodati odgovarajući čulni opažaj lepoga, onda bi bar po sebi bilo moguće da se sud ukusa zasniva na dokazima, a to stoji u protivrečnosti sa tezom.

Međutim, svaka protivrečnost otpada kada kažem: sud ukusa zasniva se na jednome pojmu (nekog osnova uopšte subjektivne svrhovitosti prirode za moć suđenja), ali na osnovu koga se u pogledu objekta ništa ne može saznati niti išta dokazati, jer je taj pojam po sebi neodredljiv i za saznanje neupotrebljiv; ali ipak sud ukusa dobij a u isto vreme upravo na osnovu toga pojma važenje za svakoga (doduše kod svakoga kao pojedinačan sud koji neposredno prati opažaj), jer njegov odredbeni osnov leži možda u pojmu o onome što može da se posmatra kao natčulni supstrat čovečanstva.

Kod rešenja svake antinomije stalo nam je samo do mogućnosti da dva stava koji su prividno protivrečni u stvari ne protivreče jedan drugome, već mogu da postoje jedan pored drugoga, mada objašnjenje njihovoga pojma prevazilazi našu moć saznanja. Iz toga se isto tako može razumeti što je taj privid takođe prirodan i za ljudski um neizbežan; iz toga se može razumeti i zašto je taj privid takav i zašto ostaje takav, mada nas posle rešenja prividne protivrečnosti više ne obmanjuje.

Mi, naime, u oba protivrečna suda uzimamo onaj pojam na kome mora da se zasniva opštost važenja jednoga suda u jednom istom značenju, a ipak o njemu iskazujemo dva suprotna predikata. Stoga bi u tezi trebalo kazati: sud ukusa se ne zasniva na *određenim* pojmovima, a u antitezi bi trebalo kazati: sud ukusa se ipak zasniva na jednome, mada ne određenom pojmu (naime na pojmu o natčulnome supstratu pojava); i tada između tih sudova ne bi bilo nikakve protivrečnosti.

Nismo u stanju da postignemo ništa drugo osim da odstranimo ovu protivrečnost koja postoji između zahteva i suprotnih zahteva ukusa. Naprosto je nemoguće da se postavi neki određen objektivan princip ukusa prema kome bi se njegovi sudovi mogli upravljati, ispitivati i dokazivati, jer tada to ne bi bio nikakav sud ukusa. Kao jedini ključ odgonetanja ove moći, koja je za nas samo skrivena u pogledu njenih izvora, može se navesti subjektivni princip, naime neodređena ideja natčulnoga u nama, ali se ona na

osnovu ničega drugoga ne može učiniti pojmljivom.

Antinomija koja je ovde postavljena i razrešena leži u osnovi pravilan pojam ukusa, naime ukusa kao čisto reflektirajuće estetske moći suđenja; i pri tome su izmirena oba osnovna stava koji su prividno protivrečni, pošto i *jedan i drugi mogu biti istiniti,* što je takođe dovoljno. Ako bi se, tome nasuprot, za odredbeni osnov ukusa uzela (zbog pojedinačnosti one predstave koja leži u osnovi suda ukusa) *prijatnost,* kao što neki čine, ili princip *savršenosti,* kao što drugi (zbog njegovog opšteg važenja) žele, pa bi se definicija ukusa udesila prema njemu, onda iz toga proizlazi jedna takva antinomija koja apsolutno ne može da se razreši drukčije do tako što će se pokazati da oba *stava,* koji stoje jedan drugome (ali ne samo kontradiktorno) nasuprot, *jesu lažni,* što onda dokazuje da pojam na kome je zasnovan svaki od tih stavova protivreči sam sebi. Vidi se, dakle, da je otklanjanje antinomije estetske moći suđenje uzelo jedan pravac koga se pridržavala kritika u rešavanju antinomija čistog teorijskog uma; i da antinomije isto tako ovde, a i u *Kritici praktičnoga uma,* primoravaju da se i protiv volje baci pogled izvan onoga što je čulno, i da se tačka izmirenja svih naših moći saznanja *a priori* potraži u onome što je natčulno, jer ne preostaje nikakav drugi izlaz kojim bi se um doveo u sklad sa samim sobom.

## Napomena i

Pošto nam se u transcendentalnoj filozofiji često pruža povod da od pojmova razuma razlikujemo ideje, to može biti od koristi da se za tu razliku uvedu podesni tehnički izrazi. Smatram da se neće imati ništa protiv ako predložim neke takve izraze. — Ideje u najopštijem značenju jesu predstave koje se, shodno nekome principu (subjektivnom ili objektivnom), odnose na jedan predmet, ukoliko one ipak nikada ne mogu postati saznanjem toga predmeta. One su ili takve predstave koje se shodno nekom subjektivnom principu uzajamne saglasnosti moći saznanja (uobrazilje i razuma) odnose na neki opažaj, i tada se zovu *estetske* ideje; ili su predstave koje se shodno nekom objektivnom principu odnose na neki pojam, ali koje ipak nikada ne mogu dati neko saznanje predmeta, i tada se zovu ideje uma, u kome je slučaju taj pojam *transcendentalni* pojam koji se razlikuje od pojma razuma pod koji se uvek može da podvode neko adekvatno

korespodirajuće iskustvo, i koji se zbog toga naziva *imanentnim.*

Jedna *estetska ideja* ne može da postane neko saznanje, jer ona je jedan *opažaj* (uobrazilje) za koji se nikada ne može naći adekvatan pojam. Jedna *ideja uma* nikada ne može da postane saznanje, jer ona sadrži jedan *pojam* (o onome što je natčulno) kome nikada ne može biti dat neki saobrazan opažaj.

Ja, dakle, smatram da se estetska ideja može označiti kao *ineksponibilna* predstava uobrazilje, a ideja uma kao *indemonstrabilan* pojam uma. O obema ovim idejama se pretpostavlja da one nisu, recimo, potpuno neosnovane, već da su (prema gornjem objašnjenju ideje uopšte) proizvedene prema izvesnim principima onih moći saznanja kojima pripadaju (estetske ideje prema subjektivnim principima, a ideje uma prema objektivnim principima).

*Pojmovi razuma* moraju kao takvi da budu uvek demonstrabilni (ako se pod demonstriranjem podrazumeva čisto *prikazivanje* kao u anatomiji), to jest predmet koji im korenspodira mora da bude takav da uvek može biti dat u opažaju (čistom ili empirijskom), jer jedino na taj način pojmovi razuma mogu postati saznanje. Pojam *veličine* može da bude dat *a priori* u opažaju prostora, na primer u opažaju neke prave linije itd.; pojam *uzroka* može biti dat u neprobojnosti, u sudaru tela itd. Prema tome, i pojam veličine i pojam uzroka mogu biti dokazani pomoću nekog empirijskog opažaj a, to jest misao o njima može da se pokaže (demonstrira, istakne) na nekom primeru i mora biti moguće da se to dogodi; u protivnom nismo sigurni da li misao nije prazna, to jest bez ikakvog objekta.

U logici se uopšte služimo izrazima demonstrabilan ili indemonstrabilan samo u pogledu *stavova,* dok bi se demonstrabilni stavovi bolje mogli označiti kao stavovi koji su samo posredno izvesni, a indemonstrabilni stavovi kao stavovi koji su samo *neposredno izvesni,* jer u čistoj se filozofiji nalaze takođe stavovi i jedne i druge vrste, ako se pod njima podrazumevaju takvi istiniti stavovi koji su sposobni da se dokažu, i takvi istiniti stavovi koji nisu sposobni da se dokažu. Ali, kao filozofija, logika je doduše u stanju da na osnovu principa *a priori* dokazuje, ali nije u stanju da demonstrira; ako se ne želi da se potpuno odustane od onoga značenja te reči po

kome demonstrirati (ostendere, exhibere) znači isto što (bilo u dokazivanju, ili takođe samo u definisanju) svoj pojam prikazati istovremeno u opažaju, koji se, ako je opažaj *a priori,* zove konstruisanje pojma, ali ako je i empirijski, on ipak ostaje pokazivanje objekta kojim se pojmu osigurava objektivni realitet. Tako se o jednome anatomu kaže: on demonstrira ljudsko oko, kada pojam, koji je prethodno izložio diskurzivno, sada posredstvom raščlanjivanja toga organa čini očiglednim.

Na osnovu toga već pojam uma o natčulnom supstratu svih pojava uopšte, ili takođe o onome što mora da se uzme za osnovu naše slobode u odnosu na moralne zakone, naime pojam uma o transcendentalnoj slobodi jeste po svojoj speciji jedan indemonstrabilan pojam i ideja uma, dok je vrlina to s obzirom na stepen, jer pojmu uma ne može po sebi biti dato baš ništa što mu u iskustvu korespondira u pogledu kvaliteta, dok u vrlini nikakav iskustveni proizvod onoga kauzaliteta ne doseže stepen koji ideja uma propisuje kao pravilo.

Kao što *uobrazilja* svojim intuicijama ne doseže u jednoj ideji uma dati pojam, tako kod estetske ideje *razum* nikada ne doseže svojim pojmovima celu unutrašnju intuiciju uobrazilje koju ona povezuje sa datom predstavom. Pošto pak svođenje jedne predstave uobrazilje na pojmove znači isto što i njeno *eksponiranje,* to se estetska ideja može označiti kao njena *ineksponibilna* predstava (u svojoj slobodnoj igri). Imaću priliku da u narednom izlaganju navedem još ponešto o ovoj vrsti ideja; sada ću samo da primetim da obe vrste ideja, ne samo ideje uma već i estetske ideje, moraju imati svoje principe, i to obe u umu, ideje uma u objektivnim principima upotrebe tuna, a estetske ideje u subjektivnim principima njegove upotrebe.

Na osnovu ovoga genije se može objasniti pomoću moći *estetskih ideja,* čime se u isto vreme pokazuje razlog zašto u tvorevinama genija priroda (subjekta) propisuje pravilo umetnosti (proizvođenju onoga što je lepo) a ne neka smišljena svrha. Jer, pošto se ono što je lepo ne sme da prosuđuje na osnovu pojmova, već prema svrhovitom podešavanju uobrazilje radi saglasnosti sa moći pojmova uopšte, to kao subjektivna kontrolna mera za onu estetsku ali bezuslovnu svrhovitost u lepoj umetnosti, koja zakonski polaže pravo na to da se mora dopadati svakome, ne može da služi ni pravilo ni propis, već samo ono što predstavlja

čistu prirodu u subjektu, a što se ne može podvesti pod pravila ili pod pojmove, to jest natčulni supstrat svih subjektivnih moći (do kojeg ne može da dosegne nijedan pojam razuma), te dakle ono što predstavlja poslednju svrhu ikoju nam postavlja ono što je inteligibilno u našoj prirodi, naime ono s obzirom na šta treba da se usklade sve naše moći saznanja. Na taj je način takođe jedino moguće da lepoj umetnosti, za koju ne može da se propiše neki objektivan princip, *a priori* leži u osnovi jedan subjektivan, a ipak opšte važeći princip.

## Napomena ii

Naredna važna napomena ovde se nudi sama od sebe, naime da postoje tri različite vrste *antinomija* čistoga uma, ali koje se ipak podudaraju u tome što primoravaju um da odustane od one pretpostavke koja je inače vrlo prirodna, i prema kojoj se čulni predmeti moraju smatrati za stvari po sebi, pa, naprotiv, da ih prizna samo kao pojave i da im za osnovu postavi neki inteligibilni supstrat (nešto natčulno čiji je pojam samo ideja i koji ne omogućuje saznanje u pravom smislu). Bez takve antinomije um nikada ne bi bio u stanju da se odluči na usvajanje jednog takvog principa koji u toj meri ograničava oblast njegovih spekulacija, i na požrtvovanja, pri kojima moraju potpuno da iščeznu tolike nade koje su inače vrlo blistave; jer čak i sada kada u naknadu za taj gubitak za nj otpočinje jedna utoliko veća upotreba u praktičnom pogledu, um, kako izgleda, nije u stanju da bez bola napusti one nade i da se oslobodi starih uverenja.

Što postoje tri vrste antinomija, to ima svoj razlog u tome što postoje tri moći saznanja: razum, moć suđenja i um, od kojih svaka (kao viša moć saznanja) mora da ima svoje principe *a priori;* pošto um, naime, ukoliko sudi o samim tim principima i njihovoj upotrebi, neprekidno zahteva u pogledu svih njih za dâto uslovljeno ono što je neuslovljeno, a što se ipak nikada ne može naći, ako se ono što je čulno posmatra kao nešto što pripada stvarima po sebi, i ako se, štaviše, njemu kao prostoj pojavi ne podmetne nešto natčulno (inteligibilni supstrat prirode izvan nas i u nama) kao stvar po sebi. Tada, ukoliko sve ove moći moraju imati svoje više principe *a priori* i biti u stanju da shodno jednom neophodnom zahtevu uma po tim principima takođe bezuslovno sude i svoj objekat određuju, tada, velim, tu postoje 1. *za moć*

*saznanja* jedna antinomija uma u pogledu teorijske upotrebe razuma, usmerene na ono što je bezuslovno; 2. *za osećanje zadovoljstva i nezadovoljstva* jedna antinomija uma u pogledu estetske upotrebe moći suđenja; 3. *za moć htenja* jedna antinomija u pogledu praktične upotrebe uma koji je sam po sebi zakonodavan: ukoliko sve te moći svoje više principe imaju *a priori* i, shodno jednom nezaobilaznom zahtevu uma, po tim principima takođe *bezuslovno* moraju moći da sude i svoj objekt da odrede.

U pogledu dveju antinomija, naime antinomije teorijske upotrebe onih viših moći saznanja i antinomije njihove praktične upotrebe, već smo na drugom mestu pokazali da su one *neizbežne,* ako se u takvim sudovima ne uzme u obzir natčulni supstrat datih objekata kao pojava, a da se tome nasuprot one mogu *rešiti* čim se taj natčulni supstrat uzme u obzir. Što se pak tiče antinomije u upotrebi moći suđenja shodno zahtevu uma i njenog ovde datog rešenja, postoji samo i jedino ovo sredstvo da se ona izbegne: *ili* da se odriče da se u osnovi estetskog suda nalazi neki princip *a priori,* tako da svako polaganje prava na nužnost opšteg odobravanja predstavlja neosnovanu i praznu zabludu, te da svaki sud ukusa zaslužuje da se smatra tačnim samo ukoliko se slučajno *desi* da se mnogi ljudi s obzirom na nj slažu, pa i to zapravo ne zbog toga što se iza te saglasnosti *naslućuje* neki princip *a priori,* već (kao u ukusu jela i pića) zato što su subjekti slučajno organizovani jednoobrazno; *ili* što bi se radi toga moralo pretpostaviti da sud ukusa predstavlja u stvari jedan skriveni sud uma o onoj savršenosti koja je otkrivena na jednoj stvari i odnosu njene raznovrsnosti prema nekoj svrsi, te se, dakle, naziva estetskim samo zbog zamršenosti koja je svojstvena ovoj našoj refleksiji, mada je taj sud u osnovi teleološki, u kome bi se slučaju rešenje antinomije putem transcendentalnih ideja moglo oglasiti za nepotrebno i ništavno, i tako bi se oni zakoni ukusa mogli izmiriti sa čulnim objektima ne kao prostim pojavama, već takođe i kao stvarima po sebi. Međutim, u toku izlaganja sudova ukusa na više mesta sam pokazao da ne uspeva ni jedan od ova dva pokušaja izbegavanja pomenute antinomije.

Ali, ako se za našu dedukciju prizna bar to da se nalazi na pravome putu, mada još nije dovoljno jasno izvedena u svima pojedinostima, onda se pokazuju tri ideje: *prvo,* ideja natčulnoga

uopšte, bez njegove bliže odredbe kao supstrata prirode; *drugo,* ideja toga istoga natčulnoga kao principa subjektivne svrhovitosti prirode za našu moć saznanja; *treće,* ideja toga istog natčulnog kao principa svrha slobode i principa njene saglasnosti sa slobodom u moralnom životu.

## O idealizmu svrhovitosti kako prirode tako i umetnosti kao opštem principu estetske moći suđenja

Može se pre svega pretpostaviti da se princip ukusa sastoji ili u tome što ukus uvek sudi na osnovu empirijskih odredbenih razloga, te, dakle, na osnovu takvih razloga koji se dobijaju samo *a posteriori* preko čula, ili se može priznati da ukus sudi na osnovu nekog razloga *a priori.* Ona prva pretpostavka značila bi *empirizam* kritike ukusa, ova druga *racionalizam* kritike ukusa. Prema *prvoj* pretpostavci objekat našeg dopadanja ne bi se razlikovao od onoga što je *prijatno;* prema drugoj pretpostavci, ako bi se sud ukusa zasnivao na određenim pojmovima, objekat našeg dopadanja ne bi se razlikovao od *dobroga,* i tako bi se odstranila svaka lepota iz sveta i na mesto objekta lepote preostalo bi samo jedno naročito ime koje bi možda naznačivalo izvesnu mešavinu obe malopre pomenute vrste dopadanja, naime prijatnoga i dobroga. Ali, dokazali smo da postoje takođe osnovi dopadanja *a priori,* osnovi, dakle, koji se mogu saglasiti sa principom racionalizma, bez obzira na to što se ne mogu obuhvatiti u *određene pojmove.*

Racionalizam principa ukusa je, nasuprot tome, ili racionalizam *realizma* svrhovitosti ili racionalizam njenog *idealizma.* Pošto pak sud ukusa nije sud saznanja, niti lepota predstavlja neku osobinu objekta posmatranog za sebe, to se racionalizam principa ukusa nikada ne može sastojati u tome da se svrhovitost zamišlja u tome sudu kao objektivna, to jest da se sud teorijski, te, dakle, i logički (premda samo u jednoj zapletenoj oceni) odnosi na savršenost objekta, već u tome što se taj sud odnosi u subjektu samo estetički na saglasnost predstave objekta u uobrazilji sa suštinskim principima moći suđenja uopšte. Dakle, čak prema principu racionalizma sud ukusa i razlika između realizma i idealizma u racionalizmu mogu da se sastoje samo u tome što se u prvom slučaju ona subjektivna svrha pretpostavlja kao stvarna (namerna) *svrha* prirode (ili umetnosti), da se

saglašava sa našom moći suđenja, ili, u drugome slučaju, samo kao svrhovita saglasnost koja se ističe bez namere, sama od sebe i slučajno, saglasnost, velim, sa potrebnom moći suđenja u pogledu prirode i njenih formi, proizvedenih po naročitim zakonima.

U prilog realizma estetske svrhovitosti prirode govore vrlo mnogo lepe tvorevine u carstvu organizovane prirode, jer bi čovek želeo da pretpostavi da se proizvođenje lepoga zasniva na nekoj njegovoj ideji u uzroku koji ga proizvodi, naime neka *svrha* u korist naše uobrazilje. Cveće, cvetovi, pa oblici celih biljki, ona ljupkost životinjskih stvorova svakojakih rodova koja je za njihovu vlastitu upotrebu nepotrebna, ali je za naš ukus tako reći odabrana; naročito ona za naše oči tako prijatna i dražesna raznovrsnost i harmonična složenost boja (kod fazana, ljuskara, insekata, pa sve do najobičnijeg cveća) koje su, kako izgleda, potpuno udešene za spoljašnje posmatranje, pošto se odnose samo na površinu, pa i na površini ne pogađaju čak ni figuru tih stvorova koja bi ipak još mogla biti potrebna radi njihovih unutrašnjih svrha; sve ove činjenice pridaju veliku važnost objašnjenju koje se zasniva na pretpostavci stvarnih svrha prirode za našu estetsku moć suđenja.

Ali, toj se pretpostavci protivi ne samo um svojim maksimama, po kojima treba svuda što je moguće više sprečavati suvišno umnožavanje principa, već priroda pokazuje svuda u svojim slobodnim tvorevinama toliko mehaničke sklonosti prema proizvođenju formi, koje izgledaju da su, tako reći, stvorene za estetsku upotrebu naše moći suđenja ne dajući ni najmanji razlog za pretpostavku da bi zbog toga bilo potrebno još nešto više osim njenog mehanizma, samo kao prirode, prema kome te forme mogu biti svrhovite za naše prosuđivanje čak i bez ikakve ideje koja im leži u osnovi. Međutim, pod *slobodnim tvorenjem* prirode ja razumem *ono* tvorenje kojim iz jedne *tečnosti* u stanju *mirovanja* usled isparenja ili odstranjenja njenog jednog dela (katkad samo jednog dela njene toplotne materije), sav njen ostatak pri očvršćavanju dobij a određeni oblik ili neko određeno tkivo (figuru ili teksturu) koji su različni prema specifičnoj razlici materije, a u istoj su materiji potpuno isti. Ali, u tu se svrhu pretpostavlja ono što se pod pravom tečnošću uvek podrazumeva, naime da je materija u svakoj tečnosti potpuno rastvorena, to jest ne sme se posmatrati kao neka mešavina čvrstih delova koji po

njoj prosto lebde.

Tvorenje se tada obavlja putem naglog *nadolaženja,* to jest putem trenutnog očvršćenja, ne putem nekog postepenog prelaženja iz tečnog u čvrsto stanje, već tako reći jednim skokom, koje se prelaženje označava takođe kao *kristalisanje.* Najpoznatiji primer ove vrste tvorenja predstavlja voda koja se smrzava, a u kojoj se prvo stvaraju pravi ledeni zraci koji se povezuju pod uglovima od 60 stepeni, pri čemu se drugi isto tako talože na svakoj od njihovih tačaka dok se sve ne pretvori u led, tako da u toku toga vremena voda između ledenih zrakova ne postaje postepeno žilavija, već je tako potpuno tečna kakva bi bila pri znatnoj toploti, a ipak je potpuno hladna kao led. Materija koja se izdvaja, a koja u trenutku očvršćavanja iznenada odlazi, predstavlja jedan priličan kvantum toplotne materije, posle čijeg odlaska, pošto je on bio potreban samo radi održanja vode u tečnom stanju, ovaj sadašnji led nije ni najmanje hladniji od one tečne vode koja se malopre nalazila u njemu.

Mnoge soli, kao i mnogo kamenje, koji su kristalastoga oblika, postaju takođe iz neke u vodi rastvorene vrste zemlje, ko zna kakvim posredovanjem. Isto tako žlezdasti oblici mnogih ruda, kockastog galenita, crvene srebrne rudače i tome slično, obrazuju se, kako po svemu izgleda, takođe u vodi, i putem taloženja delova, pošto su pod uticajem nekog uzroka primorani da taj vehikel napuste i da se među sobom sjedine u određene spoljašnje oblike.

Ali i sve materije koje su bile tečne samo usled velike toplote, pa su usled rashlađenja postale čvrste, pokazuju u prelomu iznutra neki određeni raspored, iz čega se može zaključiti da bi one i spolja pokazivale svoj specifični naročiti oblik, kada ih u tome ne bi ometali njihova vlastita težnja i dodir sa vazduhom; tako se nešto posmatralo kod nekih metala, koji su posle topljenja spolja otvrdli, ali su iznutra još bili tečni; kod njih se, velim, to posmatralo pomoću otakanja unutrašnjeg još tečnog dela i potonjeg mirnog taloženja ostalog dela koji je u unutrašnjosti preostao. Mnoga od tih mineralnih kristalisanja, kao što su špatdruze, hematit, gvozdeni cvet, pokazuju često izvanredno lepe oblike, kakvi bi se u umetnosti samo mogli zamisliti; i svetiteljski venac u pećini Antiparosa predstavlja samo tvorevinu neke vode koja je curila kroz naslage gipsa.

Tečno stanje materije jeste, kako po svemu izgleda, uopšte starije od njenog čvrstog stanja, i ne samo biljke već i životinjski organizmi obrazuju se iz tečne hranljive materije, ukoliko se ona sama formira u miru; doduše, u takvoj materiji, pre svega, svakako prema nekoj iskonskoj sklonosti koja je usmerena na svrhe (o kojoj se, kao što će biti pokazano u drugome delu ovoga spisa, ne sme suditi prema principu realizma estetski, već teleološki), ali, sem toga, možda ipak i kristališući se, shodno opštem zakonu o srodnosti materija i obrazujući se u slobodi. Isto pak onako kao što one žitke tečnosti, koje se nalaze rastvorene u atmosferi kao mešavini raznih vrsta gasova, izdvojivši se iz nje usled nestanka toplote u njoj, obrazuju figure od snega koje, po svom obliku, često izgledaju vrlo umetničke i izvanredno lepe, što zavisi od raznolikosti dotične mešavine gasova; tako se zaista, ne umanjujući niukoliko značaj teleološkog principa za prosuđivanje organizacije, može zamisliti ovo: da se lepota cveća, ptičjeg perja, lepota ne samo oblika već i boje školjki može pripisati prirodi i njenoj sposobnosti da se u svojoj slobodi obrazuje takođe estetski svrhovito prema hemijskim zakonima putem kristalisanja one materije koja je potrebna radi organizacije, a bez naročitih svrha usmerenih na to.

Ono pak što neposredno potvrđuje princip *idealiteta* svrhovitosti u lepoti prirode kao princip koji mi u samom estetskom sudu uvek stavljamo u osnovu i koji nam ne dozvoljava da za našu moć predstavljanja upotrebimo kao osnov objašnjenja ikakav realizam svrhe u prirodi jeste ovo: što mi u prosuđivanju lepote uopšte tražimo za nj kontrolnu meru *a priori* u nama samima i što estetska moć suđenja, u pogledu suda o tome da li je nešto lepo ili nije lepo, jeste zakonodavna, što ona pri usvajanju realizma svrhovitosti prirode ne može da bude, jer tada bi nam priroda morala pokazivati šta bismo imali da smatramo lepim, i sud ukusa bi zavisio od empirijskih principa. Jer u takvom prosuđivanju nije nam stalo do toga šta priroda jeste, niti do toga šta ona kao svrha jeste za nas, već do toga kako je mi shvatamo. Da je priroda proizvela svoje forme radi našeg dopadanja, onda bi to uvek predstavljalo neku njenu objektivnu svrhovitost, a ne neku subjektivnu svrhovitost koja bi počivala na igri uobrazilje u njenoj slobodi, pri čemu mi s milošću primamo prirodu, a ne primamo milost koju ona nama ukazuje. Ona osobina prirode po kojoj ona sadrži za nas priliku da pri prosuđivanju izvesnih njenih

tvorevina primetimo u srazmernosti naših duševnih moći unutrašnju svrhovitost, i to kao takvu svrhovitost koju treba oglasiti za nužnu i opštevažeću na osnovu nekog natčulnog razloga, ta osobina prirode, velim, ne može predstavljati prirodnu svrhu, niti je štaviše mi smemo prosuditi kao takvu svrhu, jer bi inače sud koji bi njome bio determinisan imao za osnovu heterenomiju, a ne bi, kao što dolikuje sudu ukusa, bio slobodan niti bi za osnovu imao autonomiju.

Princip idealizma svrhovitosti može se još jasnije saznati u lepoj umetnosti. Jer da se u lepoj umetnosti ne može da usvoji na osnovu oseta estetski realizam njene svrhovitosti (pri čemu bi ona bila samo prijatna veština a ne lepa umetnost), to je ono što je zajedničko i njoj i lepoj prirodi. Ali, da dopadanje, izazvano estetskim idejama, ne sme da zavisi od postizanja određenih svrha (kao mehanički hotimična veština), usled čega čak u realizmu principa u osnovi leži idealitet svrha a ne njihov realitet, to se takođe jasno vidi već po tome što lepa umetnost kao takva ne sme da se posmatra kao neka tvorevina razuma i nauke, već kao tvorevina genija, te, dakle, svoje pravilo dobija od *estetskih* ideja, koje se suštinski razlikuju od ideja uma o određenim svrhama.

Kao što *idealitet* predmeta čula kao pojava predstavlja jedini način na koji se može objasniti ta mogućnost što su njihove forme u stanju da budu određene *a priori,* tako i *idealizam* svrhovitosti u prosuđivanju lepoga u prirodi i umetnosti predstavlja jedinu pretpostavku pod kojom je Kritika jedino u stanju da objasni mogućnost suda ukusa, koji *a priori* zahteva da važi za svakoga (a da ipak ne zasniva na pojmovima onu svrhovitost koja se zamišlja u objektu).

## O lepoti kao simbolu moralnosti

Da bi se jasno pokazao realitet naših pojmova, za to su uvek potrebni opažaj i. Ako su ti naši pojmovi empirijski, onda se potrebni opažaj i zovu *primeri.* A ako su ti pojmovi čisti pojmovi razuma, onda se opažaj i zovu *šemati.* Ako se štaviše zahteva da se jasno dokaže objektivni realitet pojmova uma, to jest ideja, i to radi njihovog teorijskog saznanja, onda se želi nešto što je nemoguće, jer im naprosto nikakav odgovarajući opažaj ne može biti dat.

Svaka je hipoteza (prikazivanje, subiectio sub adspectum) kao očulotvorenje dvojaka: ili je *šematična,* kada se jednome pojmu koji se shvata razumom daje *a priori* odgovarajući opažaj, ili je *simbolična,* kada se jednome pojmu koji se može zamisliti samo umom i kome ne može da odgovara nijedan čulni opažaj podmeće očigledna predstava sa kojom moć suđenja postupa samo analogno onome kako postupa u šematiziranju, to jest ta dva postupanja moći suđenja saglašavaju se samo s obzirom na pravilo ovoga njenog postupanja u šematiziranju, a ne s obzirom na samu očiglednu predstavu, te, dakle, samo s obzirom na formu refleksije, a ne s obzirom na sadržinu.

Kada se reč *simboličan* protivstavi *intuitivnom* načinu predstavljanja, onda je to upotreba te reči koju su doduše usvojili savremeni logičari, ali koja izopačava njen smisao, koja je nepravilna; jer simboličan način predstavljanja samo je jedna vrsta intuitivnog načina predstavljanja. Ovaj poslednji (intuitivan) način predstavljanja može, naime, da se podeli na *šematičan* i na *simboličan* način. Oba ta načina predstavljanja jesu hipotipoze, to jest prikazivanja (exhibitiones): ne prosti *karakterizmi,* to jest označenja pojmova propratnim čulnim znacima, koji ne sadrže baš ništa što je potrebno radi opažanja objekta, već služe pojmovima kao sredstvo reprodukcije prema zakonu asocijacije uobrazilje, te, dakle, u subjektivnom smeru; takvi čulni znaci jesu ili reči ili vidljivi (algebarski, čak mimički) znaci kao prosti izrazi za pojmove. [52*]

52* Ono što je intuitivno u saznanju mora da se protivstavi onome što je u njemu diskurzivno (ne onome što je simbolično). Intuitivno pak jeste ili šematsko pomoću *demonstracije*, ili je simboličko kao predstavljanje shodno nekoj prostoj *analogiji*.

Svi, dakle, opažaji koji se stavljaju pod pojmove *a priori* jesu, dakle, ili *šemati* ili *simboli,* od kojih šemati sadrže direktne, a simboli indirektne prikaze pojma. Šemati to čine demonstrativno, a simboli posredstvom neke analogije (radi koje se služimo takođe empirijskim opažajima), u kojoj moć suđenja ima da obavi dvojak posao: prvo, da primeni pojam na predmet jednog čulnog opažaja i, potom, drugo, da primeni prosto pravilo refleksije o onome opažaju na neki sasvim drugi predmet, za koji onaj prvi predmet jeste samo njegov simbol. Tako se neka monarhija zamišlja kao neko oduhovljeno telo ako se u njoj vlada po unutrašnjim narodnim zakonima, a ako u njoj vlada neka

pojedinačna apsolutna volja, onda se ona zamišlja kao neka prosta mašina (kao, recimo, neki ručni mlin), ali u oba ova slučaja ona se zamišlja samo *simbolički.* Jer, zaista, između jedne despotske države i jednog ručnog mlina nema nikakve sličnosti, ali postoji sličnost između onih pravila po kojima treba razmišljati i o njima dvoma i o njihovom kauzalitetu. Taj posao je do sada još malo obavljan, mada zaslužuje znatno dublje proučavanje; ali ovde nije mesto da se na njemu zadržavamo. Nemački jezik je pun takvih prikazivanja prema nekoj analogiji, usled čega izraz ne sadrži pravu šemu za pojam, već samo neki simbol za refleksiju. Tako reči kao što su *osnov* (oslonac, baza), *zavisiti* (biti držan odozgo), *teći* iz nečega (mesto izlaziti), *supstancija* (kao što se izražava *Lok:* nosilac akcidencija) i bezbroj drugih reči nisu tematske, već simboličke hipotipoze i predstavljaju izraze za pojmove ne posredstvom nekog neposrednog opažaja, već samo po analogiji sa njim, to jest shodno prenošenju refleksije o nekom predmetu opažanja na neki sasvim drugi pojam, kome možda nikada ne može direktno odgovarati neki opažaj. Ako se već sam način predstavljanja sme nazvati saznanjem (što je zaista dozvoljeno ako to predstavljanje nije princip teorijske odredbe predmeta o tome šta taj predmet jeste po sebi, već njegove praktične odredbe o tome šta ideja o njemu treba da postane za nas i za njenu svrhovitu upotrebu), onda je sve naše saznanje o Bogu samo simbolično; i onaj ko to saznanje o Bogu sa osobinama razuma, volje itd., koje svoj objektivni realitet pokazuju samo na bićima ovoga sveta, shvata kao šematsko, taj zapada u antropomorfizam isto onako kao što zapada u deizam ako izostavi sve što je intuitivno, usled čega se ne saznaje uopšte ništa, čak ni u praktičnom pogledu.

Ja, dakle, tvrdim: lepo jeste simbol moralno-dobroga; i takođe: samo u tome smislu (smislu koji je za svakoga čoveka prirodan i koji svaki čovek pripisuje drugim ljudima kao dužnost) lepo izaziva dopadanje koje polaže pravo na odobravanje svakog drugog čoveka, pri čemu je duševnost u isto vreme svesna izvesnog oplemenjivanja i uzdizanja iznad proste prijemčivosti za zadovoljstvo koje dobij a preko čulnih utisaka, ceneći takođe vrednost drugih ljudi prema sličnoj maksimi njihove moći suđenja. To je ono *inteligibilno* na šta ukus, kao što je dokazano u prethodnom paragrafu, baca svoj pogled, radi čega se, naime, usklađuju čak naše više moći saznanja, i bez koga bi između njih,

uporedivši ih sa onim na šta ukus polaže pravo, ponikle sve same protivrečnosti. U sposobnosti ukusa, moć suđenja nije potčinjena nekoj heteronomiji iskustvenih zakona, kao inače u empirijskom prosuđivanju; u pogledu predmeta takvog čistog dopadanja ona postavlja zakon sama sebi onako kao što to čini um u pogledu moći htenja, i uviđa da se kako zbog ove unutrašnje mogućnosti u subjektu, tako i zbog spoljašnje mogućnosti jedne sa njom saglasne prirode odnosi na nešto u samom subjektu i van njega što nije priroda, pa ni sloboda, no što je ipak spojeno sa osnovom slobode, naime sa onim što je natčulno, a u čemu se teorijska moć povezuje i ujedinjuje sa praktičnom moći na zajednički i nepoznati način. Hoću da navedem neke delove ove analogije, pri čemu ćemo u isto vreme istaći njihove razlike.

1. Ono što je lepo dopada se *neposredno* (ali samo u refleksirajućem, opažaju, a ne u pojmu kao moralnost). 2. Lepo se dopada *bez ikakvog interesa* (doduše dobro u etičkom smislu nužno je povezano sa nekim interesom, ali ne sa takvim interesom koji prethodi sudu o dopadanju, već koji je tim sudom tek izazvan). 3. *Sloboda* uobrazilje (dakle čulnosti naše moći) zamišlja se u prosuđivanju lepoga kao saglasna sa zakonitošću razuma (u moralnom sudu sloboda volje zamišlja se kao saglasnost volje sa samom sobom, shodno opštim zakonima uma). 4. Subjektivni princip prosuđivanja lepoga saznaje se kao *opšti,* to jest kao princip koji važi za svakoga, ali koji se ne saznaje nekim opštim pojmom (objektivni princip moralnosti proglašava se takođe za opšti, to jest za princip koji važi za sve subjekte, ujedno i za sve radnje istoga subjekta, i pri tome za princip koji se može saznati jednim opštim pojmom). Stoga je moralni sud ne samo sposoban za određene konstitutivne principe, već je moguć *jedino* na osnovu toga što se maksime zasnivaju na tim konstitutivnim principima i njihovoj opštosti.

Običan ljudski razum najčešće se takođe obazire na ovu analogiju; i mi često dajemo lepim predmetima prirode ili umetnosti takva imena, koja, kako izgleda, imaju za osnov neko moralno prosuđivanje. Zgrade ili drveće nazivamo veličanstvenim ili velelepnim, ali za polja kažemo da su nasmejana i vesela; čak se boje nazivaju bezazlenim, skromnim, nežnim jer izazivaju takva osećanja koja sadrže nešto što je analogno s onim duševnim stanjem koje u nama izazivaju moralni sudovi. Ukus omogućuje

tako reći prelaz od čulne draži na uobičajeni moralni interes bez nekog suviše nasilnog skoka, pošto ukus zamišlja uobrazilju čak u njenoj slobodi kao svrhovito odredljivu za razum, i, štaviše, uči kako se na predmetima čula nalazi neko slobodno dopadanje takođe bez čulne draži.

## Dodatak o metodologiji ukusa

Podela kritike na teoriju o elementima i metodologiju, koja prethodi nauci, ne može da se primeni na kritiku ukusa, jer niti postoji niti može postojati neka nauka o lepome, niti sud ukusa može da se odredi na osnovu principa. Jer, što se tiče onoga što je metodičko u svakoj umetnosti, a što se odnosi na *istinitost* u prikazivanju njenog objekta, ono je, doduše, neophodan uslov (conditio sine qua non) lepe umetnosti, ali nije samo lepa umetnost. Prema tome, za lepu umetnost postoji samo neki *stil* (modus), a ne *metod* (methodus). Majstor mora da pokaže ono što učenik treba da uradi i kako treba da uradi; a ona opšta pravila pod koja majstor najzad podvodi svoj rad mogu pre da posluže da učenika katkad podsete na glavne momente toga rada, a ne da mu ih propisuju. Ipak se pri tome moramo obazirati na određeni ideal, koji se u umetnosti mora imati u vidu, mada se on nikada ne ostvaruje u njoj potpuno. Samo putem podsticanja učenikove uobrazilje na saobražavanje sa datim pojmom, putem uočene nedovoljnosti izraza za ideju koju sam pojam ne dostiže, jer je ta ideja estetska, i putem stroge kritike može se predupreditи da učenik primere koji se iznose preda nj ne shvati odmah kao uzore i eventualno kao obrasce za podražavanje koji su podložni nekoj još višoj normi i naročitom sudu, te da se tako ne uguši genije, a sa njim i sloboda uobrazilje u njenoj zakonomernosti, bez kojih nije moguća nijedna lepa umetnost, pa čak ni pravi i vlastiti ukus za njeno prosuđivanje.

Pripremna obuka za sve lepe umetnosti, ukoliko se teži najvišem stupnju njihovih savršenosti, ne leži, kako izgleda, u propisima, već u kultivisanju duševnih moći onim prethodnim znanjima koja se zovu *humaniora,* verovatno zbog toga, jer *humanost* znači, s jedne strane, *osećanje saučešća,* a, s druge strane, moć koja nas osposobljava da se o sebi *izražavamo* najiskrenije i na opšti način; te dve osobine, udružene ujedno, sačinjavaju onu druželjubivost koja je saobrazna ljudskoj prirodi i

kojom se ljudi razlikuju od životinjske skučenosti] Ne samo epoha već i narodi u kojima se živi nagon za *zakonskim* udruživanjem, kojim svaki narod izgrađuje trajnu državu, borio sa velikim teškoćama na koje se nailazilo prilikom rešavanja zadatka da se izmiri sloboda (te dakle i jednakost) sa prinudom (pre sa poštovanjem i potčinjavanjem iz osećanja dužnosti nego iz osećanja straha), — svako takvo doba i svaki takav narod morali su pre svega da pronađu veštinu uzajamnog saopštavanja ideja između najobrazovanijeg staleža i prostijeg staleža, usklađivanje rasprostiranja i prečišćavanje ideja sa prirodnom prostotom i osobenošću prostijeg staleža, i na taj način posredovanje između više kulture i skromne prirode koja predstavlja i za ukus, kao opšte ljudsko čulo, pravo merilo koje ne može da se odredi nikakvim opštim pravilima.

Teško da će oni uzori postati izlišni u neko poznije doba, jer će se to doba sve više udaljavati od prirode i naposletku bi, nemajući trajnih primera o njoj, jedva bilo u stanju da sebi stvori neki pojam o srećnom udruživanju, u jednom i istom narodu, zakonske prinude najviše kulture sa silom i ispravnošću slobodne prirode, koja je svesna svoje vlastite vrednosti.

Ali, pošto u osnovi ukus predstavlja moć prosuđivanja očulotvorenja moralnih ideja (pomoću neke određene analogije refleksije o tim obema moćima), odakle se takođe, kao i iz one veće prijemčivosti za osećanje koje se zasniva na tim idejama (a koje se naziva moralnim osećanjem), izvodi ono zadovoljstvo koje ukus oglašava za zadovoljstvo koje važi za čoveštvo uopšte, a me samo za lično osećanje svakog pojedinca — to se jasno vidi da pravu pripremnu obuku za utemeljavanje ukusa predstavljaju razvijanje moralnih ideja i kultivisanje moralnog osećanja, pošto pravi ukus može da zadobije određenu, nepromenljivu formu samo ako se čulnost uskladi sa moralnim osećanjem.

# Drugi deo:
# Kritika teleološke moći suđenja

## O objektivnoj svrhovitosti prirode

Prema transcendentalnim principima postoji dovoljan razlog da se u osobenim zakonima prirode pretpostavi neka njena subjektivna svrhovitost koja je čini shvatljivom za ljudsku moć suđenja i koja omogućava da se ta osobena iskustva povežu u jedan sistem prirode; tada se među mnogim tvorevinama prirode mogu očekivati i one koje, budući takve kao da su potpuno podešene za našu moć suđenja, sadrže specifične, njoj saobrazne forme, koje svojom raznolikošću i svojim jedinstvom služe da duševne snage (koje u primeni moći suđenja aktivno učestvuju) tako reći jačaju i da se održavaju, i kojima se zbog toga daje ime *lepe* forme.

Međutim, u opštoj ideji prirode kao spoja čulnih predmeta ne postoji baš nikakav osnov za pretpostavku da stvari u prirodi služe jedne drugima kao sredstva za ciljeve, i da je sama njihova mogućnost dovoljno razumljiva samo na osnovu te vrste kauzaliteta. Jer, u onom gornjem slučaju predstava stvari mogla je sasvim lepo da se zamisli takođe *a priori* kao podesna i podešena za unutrašnju svrhovitu skladnost naših moći saznanja, i to zato jer ta predstava stvari jeste nešto što postoji u nama; međutim, kako svrhe, koje nisu naše i koje takođe ne pripadaju ni prirodi (koju mi ne zamišljamo kao inteligentno suštastvo), ipak mogu ili treba da sačinjavaju neku naročitu vrstu kauzaliteta, bar neku njenu sasvim naročitu zakonitost, to se a *priori* ne može pretpostaviti ni sa kakvim razlogom. Ono pak što ima još veći značaj jeste to što nam čak ni iskustvo ne može da dokaže stvarnost takvih svrha; inače bi se moralo pretpostaviti da je prethodilo neko mudrovanje kojim se samo uneo pojam svrhe u prirodu stvari, a da se taj pojam ne dobij a od objekta i njihovog iskustvenog saznanja, da se, dakle, taj pojam pre upotrebljava zbog toga da se priroda učini shvatljivom po analogiji sa subjektivnom osnovom spajanja predstava u nama, a ne da se

priroda sazna na osnovu objektivnih razloga.

Osim toga, objektivna svrhovitost, kao princip mogućnosti stvari u prirodi, u toj je meri daleko od toga da *nužno* stoji u vezi sa pojmom prirode, da je, naprotiv, upravo ta objektivna svrhovitost ono na šta se ljudi u prvom redu pozivaju da bi na osnovu nje dokazali slučajnost prirode i njene forme. Jer, kada se navodi da sklop jedne ptice, šupljina u njenim kostima, položaj njenih krila postoje radi njenog kretanja, i da je sklop njenog repa radi krmarenja itd., onda se kaže da je sve to sa gledišta prostog nexus effectivus-a u prirodi u najvećem stepenu slučajno, ako se ne uzme u pomoć još neka naročita vrsta kauzaliteta, naime kauzalitet svrha (nexus finalis), to jest da je priroda, posmatrana kao prost mehanizam, mogla da se izgradi na hiljadu raznih načina drukčije, a da ne naiđe neposredno na jedinstvo prema nekom takvom principu, te se prema tome smemo nadati da ćemo jedino izvan pojma prirode a ne u njemu naći za to jedinstvo najmanji osnov *a priori.*

Pa ipak se teleološko prosuđivanje s pravom, bar problematički, uzima radi proučavanja prirode, ali samo da bi se priroda po *analogiji* sa kauzalitetom prema svrhama podvela pod principe posmatranja i istraživanja, ne pomišljajući na to da se ona na osnovu njih *objasni.* Ono, dakle, spada u refleksivnu, a ne u odredbenu moć suđenja. Ipak je pojam vêza i formi prirode izvedenih prema svrhama bar *jedan princip više* da se na osnovu njega pojave u prirodi podvedu pod pravila u slučaju kada zakoni kauzaliteta prema njegovome prostome mehanizmu nisu dovoljni. Jer, mi navodimo jedan teleološki osnov kada jednome pojmu o objektu, kao da se on nalazi u prirodi (ne u nama), pripisujemo kauzalitet u pogledu nekog objekta, ili kada, naprotiv, po analogiji nekog takvog kauzaliteta (kakav nalazimo u sebi) predstavljamo sebi mogućnost predmeta, te, dakle, kada prirodu zamišljamo kao *tehničku* blagodareći njenoj vlastitoj moći; naprotiv, ako joj ne pripišemo takav jedan način delanja, onda bi njen kauzalitet morao da se zamisli kao slepi mehanizam. Ako bismo, naprotiv, u osnovu prirode postavili *namerno* dejstvujuće uzroke, te, dakle, ako bismo za osnov teleologije uzeli ne samo jedan *regulativan* princip za prosto *prosuđivanje* pojava, kojima se priroda može zamisliti potčinjena prema svojim posebnim zakonima, već takođe *konstitutivan* princip *izvođenja* tvorevina

prirode iz njihovih uzroka, onda pojam prirodne svrhe ne bi više bio potreban za refleksivnu moć suđenja, već za odredbenu moć suđenja; ali tada taj pojam prirodne svrhe ne bi u stvari pripadao specifično moći suđenja (kao pojam lepote kao formalne subjektivne svrhovitosti), već bi kao pojam uma uveo u prirodnu nauku jedan novi kauzalitet, koji mi ipak uzimamo jedino iz samih sebe i pripisujemo ga drugim bićima, ne želeći pri svemu tome da ta druga bića shvatimo kao jednorodna sa nama.

# Prvi odeljak:

# Analitika teleološke moći suđenja

## O objektivnoj svrhovitosti koja je, za razliku od materijalne svrhovitosti, samo formalna

Sve geometrijske figure koje se crtaju po jednom principu pokazuju po sebi takvu raznoliku objektivnu svrhovitost koja je često izazivala divljenje, naime da su podesne za rešavanje mnogih problema po jednome jedinome principu, i takođe za rešavanje svakog pojedinog od tih problema na beskrajno različne načine. Ova svrhovitost ovde je očevidno objektivna i intelektualna, a ne samo subjektivna i estetska, jer ona izražava podesnost figure za proizvođenje željnih oblika i saznaje se umom. A ipak ta svrhovitost ne čini mogućim pojam o samom predmetu, to jest taj se pojam ne posmatra kao moguć samo s obzirom na ovu upotrebu.

U jednoj tako jednostavnoj figuri kao što je krug, leži osnov za rešenje mnoštva problema, od kojih bi svaki za sebe zahtevao razne pripreme, i koje rešenje kao jedna od beskonačno mnogih izvanrednih osobina ove figure proizlazi tako reći samo od sebe. Ako se, na primer, postavi zadatak da se iz date osnovice i naspramnog ugla konstruiše jedan trougao, onda je taj zadatak neodređen, to jest može se rešavati na beskrajno raznovrsnih načina. Ali, ipak, njih sve skupa obuhvata krug, kao geometrijsko mesto za sve trouglove koji ispunjavaju taj uslov. Ili, ako dve linije treba uzajamno da se seku tako da pravougaonik iz dva dela jedne od tih linija bude jednak sa provougaonikom iz dva dela one druge od te dve linije, onda je, po izgledu, rešenje toga zadatka skopčano sa mnogim teškoćama. Ali, sve linije koje se seku unutar kruga, čiji obim ograničava svaku od njih, dele se same od sebe u toj proporciji. Druge krive linije sugerišu opet druga svrhovita rešenja, na koje se u pravilu koje sačinjava njihovu konstrukciju nipošto nije mislilo. Svi kupini preseci za sebe i u poređenju jedni s drugim obiluju principima za rešavanje mnoštva mogućih problema, ma kako da je jednostavno njihovo objašnjenje koje određuje njihov pojam. — Svako oseća pravu

radost kada posmatra onu revnost sa kojom su stari geometri istraživali ove osobine takvih linija, ne obazirući se na ono pitanje ograničenja glava koje glasi: čemu bi zapravo mogla koristiti takva saznanja; saznanje, na primer, osobina parabole, a da se ne poznaje zakon teže na zemlji, koji bi im omogućio primenu tih osobina na liniju bacanja teških tela (čiji se pravac može posmatrati kao paralelan težini u njenome kretanju); ili, osobine elipse, ne sluteći da se i na nebeskim telima može naći neka teža, i ne poznajući njihov zakon u raznim odstojanjima od privlačne tačke koji čini da ona tu liniju opisuju u slobodnom kretanju. Za to vreme, dok su na tome radili za potomstvo, čega sami nisu bili svesni, oni su uživali u svrhovitosti koja leži u suštini stvari i koju su oni ipak bili u stanju da predstave potpuno *a priori* u njenoj nužnosti. Povodom takve jedne iskonske osobine stvari, za čije nam otkriće nije nužno nikakvo iskustvo, i povodom moći naše duševnosti da harmoniju suštastva može da izvede iz njihovog natčulnog principa (čemu pridolaze još one osobine brojeva sa kojima se duša u muzici igra), Platon, koji je i sam bio majstor u toj nauci, pao je u takvo oduševljenje kojim se, prevazilazeći sve iskustvene pojmove, uzneo do ideja koje su mu izgledale objašnjive samo na osnovu neke intelektualne srodnosti sa istočnikom svih suštastava. Nikakvo čudo što je Platon udaljio iz svoje škole sve one koji nisu poznavali veštinu merenja, jer je smatrao da iz čistoga opažaja koji se nalazi u unutrašnjosti ljudskog duha može da izvede sve ono što je Anaksagora izvodio iz iskustvenih predmeta i njihove svrhovite povezanosti. Jer u nužnosti onoga što je svrhovito i što je takvo kao da je namerno udešeno za našu upotrebu, a pri svemu tome se čini da iskonski pripada suštini stvari, ne uzimajući u obzir našu upotrebu, leži osnov velikog divljenja prirodi, ne samo prirodi izvan nas već i prirodi u našem vlastitom umu, pri čemu se zaista može oprostiti što je to divljenje, usled nerazumevanja, moglo postepenim povećanjem preći u prazno fantaziranje.

Ali, ta intelektualna svrhovitost, mada je objektivna (nije subjektivna kao što je estetska svrhovitost), može ipak da se shvati u njenoj mogućnosti sasvim lepo, premda samo u opštim crtama, kao čisto formalna (ne kao realna), to jest kao svrhovitost, a da ipak ne bi bilo potrebno da joj se pored toga postavi kao osnov neka svrha, te, dakle, teleologija. Figura kruga je opažaj koji je prema jednom principu određen razumom:

jedinstvo toga principa koji svojevoljno usvajam i kao pojam uzimam za osnovu, primenjeno na jednu formu opažanja (na prostor), koja se takođe nalazi u meni kao predstava, i to *apriori,* čini shvatljivim jedinstvo mnogih pravila koja proizlaze iz konstrukcije onog pojma, a koja su u raznim mogućim smerovima svrhovita, a da ne smemo toj svrhovitosti podmetnuti neku *svrhu* ili ma koju drugu osnovu. Sa tim stvar ne stoji onako kao kada bih ja u nekoj skupini *stvari* izvan mene, koja je zatvorena u izvesne granice, na primer u jednom vrtu, naišao na takav red i takvu pravilnost drveća, aleja cveća, staza itd., za koje se ne mogu nadati da ću ih izvesti *a priori* iz moga razgraničenja prostora, izvedenom prema nekom proizvoljnom pravilu, jer su to egzistentne stvari, koje moraju biti empirijski date da bi se mogle saznati, a ne čista predstava u meni koja je određena prema nekom principu *a priori.* Stoga je ta poslednja (empirijska) svrhovitost, kao *realna,* zavisna od pojma neke svrhe.

Ali, takođe se vrlo lepo, i to zakonito, može uvideti osnov divljenja svakoj, premda u suštini stvari (ukoliko se njihovi pojmovi mogu konstruisati) opaženoj svrhovitosti. Raznovrsna pravila, čije jedinstvo (zasnovano na jednom principu) izaziva to divljenje, jesu sva skupa sintetička i ne proizlaze iz nekog *pojma* o objektu, na primer iz pojma kruga, već im je potrebno da taj objekat bude dat u opažanju. Ali, to jedinstvo dobija time izgled kao da ima neki spoljašnji osnov pravila koji se empirijski razlikuje od naše moći predstavljanja, i, da je, prema tome, saglasnost objekta sa potrebom za pravilima, koja je razumu svojstvena, po sebi slučajna, te, dakle, da je moguća samo na osnovu neke namere koja je izrično usmerena na nju. Doduše, upravo ta harmonija, pošto se ona i pored sve svrhovitosti ipak ne saznaje empirijski već *a priori,* trebalo bi da nas sama sobom navede na pomisao da prostor, čijom je odredbom (posredstvom uobrazilje shodno nekom pojmu) objekat bio jedino moguć, ne predstavlja neku osobinu stvari izvan mene, već čistu vrstu predstavljanja u meni, i da ja prema tome *unosim svrhovitost* u figuru koju ocrtavam u *saglasnosti sa nekim pojmom,* to jest u moju vlastitu vrstu predstavljanja o onome što mi biva dato spolja, bilo da je ono po sebi šta mu drago, a ne da me to što je po sebi empirijski obaveštava o toj svrhovitosti, usled čega mi radi one harmonije nije potrebna nikakva svrha na objektu izvan mene. Ali, pošto već ovo razmišljanje zahteva neku kritičku upotrebu

uma, te, dakle, pošto se ono takođe ne može neposredno sadržati u prosuđivanju predmeta s obzirom na njegove osobine, to mi um ne pribavlja neposredno ništa drugo do ujedinjenje heterogenih pravila (čak s obzirom na ono raznorodno što ona poseduju u sebi) u jednome principu, koji ja ipak *a priori* saznajem kao istinit, ne zahtevajući radi toga neki naročiti razlog koji *a priori* leži izvan moga pojma i uopšte izvan moje predstave. *Čuđenje,* dakle, predstavlja negodovanje duševnosti zbog nemogućnosti saglašavanja jedne predstave i pravila datog preko nje, sa onim principima kojoj već leže u osnovi, koje negodovanje izaziva sumnju i u to: da li se pravilno posmatralo ili sudilo; *divljenje,* pak, predstavlja takvo čuđenje koje se stalno ponavlja, bez obzira na to što ta sumnja iščezava. Prema tome, divljenje je jedna sasvim prirodna posledica one u suštini stvari (kao pojava) opažene svrhovitosti, koja se posledica takođe utoliko ne može osuđivati, pošto saglasnost one forme čulnog opažanja (koja se zove prostor) sa moći pojmova (sa razumom) nije za nas neobjašnjiva jedino zbog toga što je ona upravo ta i nijedna druga, već što povrh toga još proširuje duševnost, podstičući je da tako reći naslućuje još nešto što leži izvan onih čulnih predstava, a u čemu se možda može naći poslednji osnov one saglasnosti, mada nam je on nepoznat. Doduše, ako je stalo samo do formalne svrhovitosti naših predstava *a priori,* onda nam nije ni potrebno da taj poslednji osnov njihove saglasnosti poznajemo; ali čak samo to, što radi njega moramo da pogledamo van, uliva u isto vreme divljenje za predmete koji nas na to nagoni.

Navikli smo se da pomenute osobine ne samo geometrijskih figura već i brojeva nazivamo *lepotom* zbog neke njihove iz jednostavnosti njihove konstrukcije neočekivane korisnosti za svakojaku upotrebu *a priori* u saznanju, i da govorimo, na primer, o ovoj ili onoj *lepoj* osobini kruga, koja bi bila otkrivena na ovaj ili onaj način. Ali, prosuđivanje kojim utvrđujemo da su te osobine svrhovite nije estetsko; nije to neko prosuđivanje bez pojma, koje bi ukazivalo na neku čistu subjektivnu svrhovitost u slobodnoj igri naših moći saznanja, već je to intelektualno prosuđivanje na osnovu pojmova koje nam jasno pokazuje neku objektivnu korisnost, to jest valjanost za svakojake (beskrajno raznolike) svrhe. Pre bismo je morali zvati *relativna savršenost,* nego lepota matematičke figure. Uopšte se naziv *intelektualna lepota* ne može s pravom čak ni dozvoliti, jer bi inače reč lepota

morala da izgubi svako određeno značenje, ili bi intelektualno dopadanje moralo da izgubi svako preimućstvo nad čulnim dopadanjem. Pre bi se lepom mogla nazvati *demonstracija* takvih osobina, jer se njome *a priori* osećaju ojačani i razum kao moć pojmova i uobrazilja kao moć njihovog prikazivanja (što se zajedno sa preciznošću koju um unosi u nju naziva njegovom elegancijom), utoliko što je tu ipak bar dopadanje subjektivno, mada njegov osnov leži u pojmovima, pošto savršenost nosi u sebi izvesno objektivno dopadanje.

## O relativnoj svrhovitosti prirode za razliku od unutrašnje svrhovitosti

Iskustvo samo tada navodi našu moć suđenja na pojam neke objektivne i materijalne svrhovitosti, to jest na pojam neke namere prirode, kada treba da se prosudi neki takav odnos uzroka prema posledici,[53*] s obzirom na koji se mi osećamo kadrim da ga saznamo kao zakonski odnos jedino na taj način što ideju posledice podmećemo kauzalitetu njenoga uzroka kao onaj uslov mogućnosti posledice koji leži u osnovi samog ovog uzroka. To se pak može desiti na dva načina: ili time što posledicu posmatramo neposredno kao veštačku tvorevinu ili samo kao materijal za veštinu drugih mogućih prirodnih bića, dakle, ili kao svrhu ili kao sredstvo za svrhovitu upotrebu drugih uzroka. Ova poslednja svrhovitost zove se korisnost (za ljude), ili takođe pogodnost (za svako drugo stvorenje) i samo je relativna, dok ona prva svrhovitost predstavlja unutrašnju svrhovitost prirodnog bića.

53* Pošto u čistoj matematici ne može biti ni govora o egzistenciji stvari, već samo o njihovoj mogućnosti, naime o jednome opažaju koji odgovara njihovome pojmu, te, dakle, o uzroku i posledici nikako ne može biti govora, to se svaka svrhovitost koja je u čistoj matematici uočena mora posmatrati samo kao formalna, a nikada kao svrha prirode.

Reke, na primer, nose sa sobom svakojake materije koje su korisne za raščenje bilja, a koje one katkad talože usred kopna, a često i na svoja ušća. Bujica raznosi taj mulj na nekim pribrežjima preko kopna ili ga taloži na njegovu obalu; i kada ljudi pripomognu da ga oseka ponovo ne odnese, onda se plodno zemljište povećava, i biljno carstvo hvata koren onde gde su ranije boravile ribe i ljuskari. Najveći broj takvih proširenja zemljišta izvršila je sama priroda, i ona to i dalje čini, mada sporo. Sada se postavlja pitanje: da li se to može zbog toga

prosuditi kao svrha prirode, jer se u njima sadrži neka korisnost za ljude; mada se takva korisnost za biljno carstvo ne može uzeti u obzir, pošto se morskim stvorenjima isto toliko oduzima koliko se koristi kopnu.

Ili, da navedemo jedan primer korisnosti izvesnih prethodnih stvari kao sredstva za druga stvorenja (ako se ta stvorenja zamisle kao svrhe): tako za omorike nijedno tlo nije korisnije od peskuše. Staro more, pak, pre nego se povuklo sa zemljišta, ostavilo je u severnim nemačkim predelima za sobom toliko peskuše da su na tome tlu, koje je inače neupotrebljivo za sve kulture, mogle da poniknu prostrane šume omorike, zbog čijeg bezumnog uništenja Nemci često optužuju svoje pretke; i sada se može postaviti pitanje: da li je to prastaro taloženje peščanih slojeva predstavljalo neku svrhu prirode radi šuma omorike koje su na njima moguće? Toliko je jasno: ako se ove šume omorike uzmu za svrhu prirode, onda se mora priznati da je i onaj pesak njena svrha, ali samo svrha u relativnom smislu, za koju su opet staro žalo i njegovo povlačenje bili sredstva; jer u nizu članova jednog svrhovitog spoja, čiji su članovi jedni drugima subordinirani, svaki srednji član mora da se posmatra kao svrha (premda zapravo ne kao krajnja svrha), za koju njen neposredni uzrok predstavlja sredstvo. Isto tako, ako je jednom trebalo da u svetu postoje goveda, ovce, konji itd., onda je na zemlji morala da raste trava, ali su takođe u peščanim pustinjama morali da rastu omakalji, ako je trebalo da u njima žive kamile, ili je takođe trebalo da se u masama mogu naći kamile i drugi travojedi-životinje, ako je trebalo da postoje vuci, tigrovi i lavovi. Prema tome, objektivna svrhovitost, koja se zasniva na korisnosti, nije neka objektivna svrhovitost samih stvari po sebi, kao da se pesak ne bi mogao shvatiti za sebe na osnovu svoga uzroka, to jest mora, a da se moru ne pripiše neka namera, kao i da se posledica, naime pesak, ne posmatra kao umetna tvorevina. Ta svrhovitost je samo relativna svrhovitost koja je za stvar kojoj se pripisuje slučajna; i premda se vrste trava moraju prosuditi za sebe kao organizovane tvorevine prirode, te dakle kao umetne, ipak se one u odnosu prema životinjama koje se njima hrane posmatraju kao prosta sirova materija.

Ali, kada uz to čovek, blagodareći slobodi svoga kauzaliteta, nalazi da su prirodne stvari korisne za njegove, često, budalaste

namere (šareno ptičje perje za ukrašavanje odela, raznobojne materije ili biljni sokovi za šminkanje), a ponekad takođe nalazi iz razboritih namera da je konj podesan za jahanje a bik za oranje, u Minorici čak u istu svrhu magarac i svinja, onda se tu ne može pretpostaviti čak ni neka relativna prirodna svrha (usmerena na tu upotrebu). Jer čovekov um zna da saglasi stvari sa čovekovim hotimičnim domišljanjima, za šta priroda samog čoveka nije unapred pripremila. Samo *ako* se pretpostavi da je trebalo da ljudi žive na zemlji, onda ipak nisu smela da nedostaju bar ona sredstva bez kojih ljudi nisu mogli postojati kao životinje, pa čak ni kao razborite životinje (u kome bilo stepenu razboritosti); ali tada bi se morale posmatrati takođe kao prirodne svrhe i one prirodne stvari koje su zbog toga neophodne.

Iz toga se lako uviđa da se spoljašnja svrhovitost (korisnost jedne stvari za druge stvari) može smatrati za spoljašnju prirodnu nameru samo pod uslovom da egzistencija one stvari za koju je ta stvar neposredno ili posredno korisna, predstavlja sama za sebe svrhu prirode. Ali pošto se taj uslov na osnovu prostog posmatranja prirode nikada ne može da utvrdi, to izlazi da relativna svrhovitost, mada hipotetički ukazuje na prirodne svrhe, ipak ne daje pravo ni za kakav apsolutni teleološki sud.

Sneg u hladnim predelima štiti useve od mrazeva; on olakšava vezu među ljudima (pomoću saona); Laplanđanin nalazi u takvim predelima one životinje (irvase) koje tu vezu ostvaruju, a koje nalaze dovoljno hrane za sebe u suvoj mahovini koju moraju same da iščeprkavaju ispod snega, pa se ipak lako pripitomljavaju, dopuštajući rado da budu lišene slobode u kojoj bi se vrlo dobro mogle održati. Što se tiče drugih naroda u toj istoj ledenoj zoni, za njih more sadrži obilnu zalihu u životinjama koje im, osim hrane i odeće koje im one osiguravaju, a pored drva koje im tako reći more dotura svojim strujama za stanove, služe još i kao gorivo za zagrevanje njihovih koliba. Ovde se, dakle, na čudesan način susreću tolike prirodne prilike usmerene na jednu svrhu, i tu svrhu predstavljaju Grenlanđanin, Laponac, Nemac, Jakut, itd. Ali mi ne vidimo zašto ljudi uopšte moraju tamo da žive. Prema tome, reći: da para pada iz vazduha u obliku snega, da more ima svoje struje koje tamo odnose drvo koje je izraslo u toplijim predelima i da velike morske životinje, ispunjene uljem, tamo postoje *zato što* u osnovi uzroka, koji

omogućava sve prirodne proizvode, leži ideja neke koristi za izvesna uboga stvorenja, to bi predstavljalo vrlo smeo i proizvoljan sud. Jer, čak i kada ne bi postojala sva ta prirodna korisnost, mi ipak ne bismo osećali da išta nedostaje tim prirodnim uzrocima da bi bili dovoljni za tu osobinu; naprotiv, čak i kada bismo samo zahtevali takav jedan plan, i kada bismo prirodi pripisivali takvu jednu svrhu (pošto je ionako sama najveća uzajamna netrpeljivost ljudi bila u stanju da ih rastura po tako negostoljubivim predelima), to bi nam samima izgledalo drsko i nepromišljeno.

## O osobenom karakteru stvari kao prirodnih svrha

Da bismo uvideli da je neka stvar moguća jedino kao svrha, to jest da bismo uvideli da kauzalitet njenoga porekla ne smemo tražiti u mehanizmu prirode, već u nekom uzroku čiju moć delanja određuju pojmovi, za to se zahteva: da forma te stvari nije moguća na osnovu čistih prirodnih zakona, to jest na osnovu takvih zakona koje smo u stanju da saznamo jedino pomoću razuma, primenjenog na predmete čula, već da čak empirijsko saznanje te forme u pogledu njenog uzroka i posledice pretpostavlja pojmove uma. Ta *slučajnost* njene forme koja, i pored svih empirijskih prirodnih zakona, postoji u odnosu na um, jeste, pošto um koji na svakoj formi proizvoda prirode mora da sazna i njenu nužnost čak i kada želi da sazna samo one uslove koji su spojeni sa njegovim postankom, nije pri svemu tome u stanju da na datoj formi pretpostavi tu nužnost, ta slučajnost, velim, jeste i sama jedan razlog da se kauzalitet toga proizvoda prirode zamisli tako kao da je upravo zbog toga moguć samo pomoću uma; no tada um predstavlja sposobnost delanja prema svrhama (volja), a objekat, koji se zamišlja kao moguć samo pomoću nje, zamišljao bi se mogućim samo kao svrha.

Ako bi neko u nekoj zemlji koja mu se čini nenaseljena primetio u pesku neku nacrtanu figuru, recimo jedan pravilan šestougao, onda bi njegova refleksija, radeći na jednom svom pojmu, uočila, premda nejasno, posredstvom uma, jedinstvo principa stvaranja toga pojma, i tako, shodno umu, ne bi prosudila taj pesak, susedno more, vetrove, ili takođe životinje sa njihovim stopama koje on poznaje, ili ma koji drugi bezumni uzrok, kao osnov mogućnosti takvog jednog oblika, jer bi ta

slučajnost, naime, da će naići na takav jedan pojam koji je moguć jedino u umu, njemu izgledala tako beskrajno velika da bi to bilo isto kao kada za to ne bi važio baš nikakav zakon; da se, prema tome, ni kauzalitet za jednu takvu posledicu ne može sadržati u nekom uzorku prirode koja dejstvuje samo mehanički, već da jedino pojam o takvom objektu kao pojam koji nam jedino um može dati i sa njim uporediti predmet, može sadržati kauzalitet za takvu posledicu, usled čega ta posledica može da se posmatra naprosto kao svrha, ali ne kao prividna svrha, to jest može se posmatrati kao proizvod *veštine* (*vestigium hominis video* [54]).

54 Vidim trag čoveka. — Prim. red.

Ali, da bismo nešto što se saznaje kao prirodni proizvod pri svemu tome ipak prosudili i kao svrhu, te dakle kao *prirodnu svrhu,* za to se, ako se eventualno u tome ne nalazi još neka protivrečnost, zahteva već nešto više. Ja bih zasad rekao: jedna stvar egzistira kao prirodna svrha *ako sama od sebe* (mada u dvostrukom smislu) *predstavlja uzrok i posledicu,* jer u tome leži takav kauzalitet kakav se ne može povezati sa čistim pojmom prirode, a da se njoj u osnovi ne postavi neka svrha, ali i tada se ona, doduše, može zamisliti bez protivrečnosti, ali se ne može shvatiti. Odredbu ove ideje o nekoj svrsi prirode rasvetlićemo jednim primerom pre nego što je potpuno objasnimo.

*Prvo,* jedno drvo proizvodi neko drugo drvo po poznatom prirodnom zakonu. Ali drvo koje je proizvedeno jeste istoga roda kao i drvo koje ga je proizvelo; i tako ovo drvo koje proizvodi, proizvodi samo sebe u pogledu *roda,* u kojem se ono stalno održava kao rod, budući u njemu neprekidno samo sobom proizvađano, s jedne strane, kao posledica, s druge strane, kao uzrok, i isto tako često proizvodeći samo sebe.

*Drugo,* jedno drvo proizvodi samo sebe i kao *individuum.* Doduše, mi tu vrstu dejstva (posledice) zovemo rašćenje; ali rašćenje treba shvatiti u tom smislu da se ono potpuno razlikuje od svakog drugog povećanja veličine koje se vrši po mehaničkim zakonima, i treba ga smatrati jednakim sa rađanjem, mada pod jednim drugim imenom. Materiju koju to drvo unosi u sebe ovo rastinje prerađuje prethodno u specifično-vlastiti kvalitet, što nije u stanju da stvori prirodni mehanizam van njega, i izgrađuje sebe dalje posredstvom materijala, koji u pogledu svoje mešavine

predstavlja njegov vlastiti proizvod. Jer, mada se to drvo, s obzirom na one sastojke koje dobij a od prirode izvan sebe, mora posmatrati samo kao edukt, ipak se u rastavljanju i ponovnom sastavljanju toga sirovog materijala može naći takva originalnost moći rastavljanja i obrazovanja te vrste prirodnih bića, da sva umetnost ostaje beskrajno daleko od njih kada pokuša da iz elemenata koji se dobijaju njihovim razuđivanjem, ili, takođe, da iz materijala, koji priroda daje radi njihove ishrane, ponovo proizvede one tvorevine u carstvu rastinja.

*Treće,* svaki deo toga stvorenja proizvodi takođe sama sebe tako da održanje jednoga dela zavisi od održanja drugih delova naizmenice. Okce na jednom listu sa drveta pre-kalemljeno na granu nekog drugog drveta proizvodi biljku svoje vlastite vrste na tuđem čokotu; isto to čini kalem na nekom drugom stablu. Stoga se takođe svaka grana ili svaki list istoga drveta mogu posmatrati kao da su na tome drvetu samo nakalemljeni ili zacepljeni, te, dakle, kao pojedinačna drveta koja postoje za sebe, pa samo vise o nekom drugom drvetu i na njemu se parazitski hrane. U isto vreme listovi su zaista proizvodi drveta, ali oni, sa svoje strane, ipak to drvo takođe održavaju, jer bi ga ponovljeno ogolenje ubilo, a njegovo rašćenje zavisi od njihovog uticaja na stablo. Ovde ću da spomenem izvesne pojave samo uzgred, premda one spadaju u najčudnije osobine organskih stvorova, a to su: samo-pomoć prirode koja se pokazuje kod tih stvorova prilikom njihove pozlede, kada nedostatak jednoga dela koji je bio potreban radi održavanja susednih delova dopunjuju drugi njihovi delovi; zatim, izrodi ili nakaze u rašćenju, kada se izvesni delovi, usled mana ili smetnji, koje pri tome nastupaju, uobličavaju na sasvim nov način da bi održali ono što postoji i da bi proizveli jedno anomalno[55] stvorenje.

55 Doslovno: nezakonito, ne po zakonu, nepravilno. — Prim. red

## Stvari kao svrhe prirode jesu organska bića

Prema onom karakteru stvari koji je naveden u prethodnom paragrafu, svaka stvar, koja se kao prirodni proizvod ipak u isto vreme treba da sazna u njenoj mogućnosti samo kao prirodna svrha, mora da se ponaša prema samoj sebi naizmenice kao uzrok i kao posledica, što predstavlja jedan donekle prenosan i neodređen izraz, koji treba da se izvede iz jednog određenog

pojma.

Kauzalna povezanost, ukoliko se zamišlja samo razumom, predstavlja vezu koja sačinjava jedan niz (uzrok i posledica) koji stalno ide naviše; i same stvari koje kao posledice pretpostavljaju druge stvari kao uzroke, nisu u stanju da, sa svoje strane, budu u isto vreme uzroci ovih svojih uzroka. Ova kauzalna povezanost zove se kauzalna povezanost učinskih uzroka (*nexus effectivus*).

Tome nasuprot može ipak da se zamisli i kauzalna povezanost prema nekom pojmu uma (pojmu o svrhama), koja bi, ako bi se posmatrala kao niz, nosila sa sobom zavisnost ne samo naniže već i naviše, a u kojoj ona stvar, koja je jednom označena kao posledica, ipak najviše zaslužuje naziv uzroka stvari čija posledica ona jeste. U praktičnome životu (naime u umešnosti) lako se nalaze takve veze, kao, na primer, kuća koja zaista predstavlja uzrok novca koji se ubira za kiriju, ali je ipak takođe, obrnuto, predstava toga mogućeg prihoda bila uzrok zidanja kuće. Svaka takva kauzalna povezanost zove se kauzalna povezanost krajnjih uzroka (nexus finalis). Možda bi bilo zgodnije da se kauzalna povezanost učinskih uzroka nazove vezom realnih uzroka, a ova kauzalna povezanost krajnjih uzroka vezom idealnih uzroka, jer se u isto vreme pri ovom označenju shvata da ne mogu postojati više od te dve vrste kauzaliteta.

Radi stvari kao prirodne svrhe na *prvome* se mestu zahteva da su delovi (po svome postojanju i po svojoj formi) mogući samo na osnovu svoga odnosa prema celini. Jer, sama stvar jeste jedna svrha, dakle shvaćena je pod pojmom ili pod idejom koja mora da odredi *a priori* sve ono što treba da se u toj stvari sadrži. Ali, ukoliko se jedna stvar jedino na taj način zamišlja kao moguća, ona je utoliko samo veštačka tvorevina, to jest tvorevina nekog od njene materije (njenih delova) različnog umnog uzroka, čiji kauzalitet (u pribavljanju i povezivanju tih delova) određuje njegova ideja o celini, mogućoj na osnovu toga kauzaliteta (te, dakle, ne određuje ga priroda izvan nje).

Ali, ako ipak jedna stvar kao proizvod prirode treba da sadrži u sebi i svojoj unutrašnjoj mogućnosti neki odnos prema svrhama, to jest ako treba da je moguća samo kao svrha prirode i bez kauzaliteta pojmova o umnim bićima izvan nje, onda se, na *drugom* mestu, zahteva: da se njeni delovi ujedinjuju u celinu time

što su oni uzajamno jedni drugima uzrok i posledica svoje forme? Jer, jedino je na taj način moguće da, obrnuto (uzajamno), ideja celine određuje opet formu i vezu svih delova ne kao uzrok — jer tada bi ona bila jedan veštački proizvod — već za onoga ko je ocenjuje kao spoznajni osnov sistematskog jedinstva forme i veze svega raznolikoga što se sadrži u datoj materiji.

Radi jednog tela, dakle, koje treba po sebi i u pogledu svoje mogućnosti da se prosudi kao svrha prirode, zahteva se da se svi njegovi delovi zajedno uzajamno proizvode kako u pogledu svoje forme tako u pogledu svoje veze, stvarajući tako na osnovu vlastitoga kauzaliteta jednu celinu, čiji bi pojam opet obrnuto mogao biti (u jednome suštastvu koje bi posedovalo takav jedan kauzalitet na osnovu pojmova koji je podešen prema jednom takvom proizvodu) njen uzrok shodno jednome principu, usled čega bi veza učinskih uzroka mogla u isto vreme da se oceni kao *posledica krajnjih uzroka.*

U takvom proizvodu prirode, svaki njegov deo onakav kakav postoji *zbog* svih ostalih, zamišlja se takođe da postoji *radi* drugih i radi celine, to jest zamišlja se kao oruđe (kao organ); ali to nije dovoljno (jer on bi mogao biti takođe oruđe veštine, i tako bi se zamišljao mogućim samo kao svrha uopšte), već se zamišlja kao organ koji *proizvodi* druge delove (dakle da svaki deo naizmenično proizvodi drugi deo), a takav organ ne može da bude ikakvo oruđe veštine, već samo oruđe prirode koja daje sav materijal za oruđa (čak za oruđa veštine); i samo se tada i samo se zbog toga svaki takav proizvod, kao *suštanstvo* koje je *organizovano* i koje *organizuje samo sebe,* može nazvati *svrhom prirode.*

U jednom časovniku svaki je deo oruđe za kretanje drugih delova, ali jedan točak nije učinski uzrok proizvođenja drugog točka; doduše svaki deo postoji radi drugog, dela, ali ne zahvaljujući njemu. Stoga se ni proizvođački uzrok časovnika i njegove forme ne sadrži u prirodi (toj materiji), već se nalazi izvan prirode u jednom biću koje je u stanju da dejstvuje prema idejama o celini koja je moguća blagodareći njegovom kauzalitetu. Stoga jedan točak u časovniku i ne proizvodi njegov drugi točak, a još manje jedan časovnik proizvodi druge časovnike, tako da bi on radi toga iskorišćavao drugu materiju (nju bi organizovao); otuda časovnik takođe ne zamenjuje sam od

sebe one delove koji su mu otrgnuti, niti nadoknađuje njihov nedostatak u prvom obliku nastupanjem ostalih oblika, niti pak popravlja, recimo, sama sebe kada se poremeti, a sve to mi, nasuprot tome, možemo očekivati od organske prirode. — Jedno organsko biće, dakle, nije samo mašina, jer mašina poseduje samo *pokretačku* silu, već organsko biće poseduje u sebi *stvaralačku* silu, i to takvu stvaralačku silu koju ono predaje drugim materijama koje nju ne poseduju (organizuje ih): dakle ono poseduje stvaralačku silu koja se razmnožava i koja ne može da se objasni samo pomoću sposobnosti za kretanje (pomoću mehanizma).

O prirodi i njenoj moći u organizovanim proizvodima kaže se i suviše malo kada se ta njena moć označava kao *analogon veštine,* jer tada se zamišlja veštak (neko umno biće) izvan prirode. Naprotiv, priroda organizuje samu sebe i sprovodi organizaciju u svakoj vrsti svojih organizovanih proizvoda, doduše u celini, prema jednom te istom egzemplaru, ali ipak takođe se veštim odstupanjima, koja su, kako kad prema prilikama, potrebna za njihovo samoodržavanje. Možda bismo se više približili ovoj neispitljivoj osobini ako bismo je označili kao *analogon života;* ali tada bismo ili morali da pripišemo materiji kao čistoj materiji neku osobinu (hilozoizam) koja protivreči njenoj suštini, ili bismo morali da joj pridružimo neki raznorodni princip (neku dušu) koji se *nalazi u zajednici* sa njom, zbog čega se, pak, ako takav jedan proizvod treba da predstavlja proizvod prirode, organizovana materija kao oruđe one duše ili već pretpostavlja, te se, dakle, ona organizovana materija ne čini ni najmanje shvatljivijom ili se duša mora učiniti umetnicom koja proizvodi ovu građevinu, i tako se ta tvorevina mora da otrgne od prirode (materijalne). Dakle, govoreći tačno, organizacija prirode nema ničega *analogog* ma sa kojim kauzalitetom koji mi poznajemo.[56] Lepota prirode, pošto se pripisuje predmetima samo u vezi sa refleksijom o njihovom *spoljašnjem* opažaju, te, dakle, samo zbog forme njihove površine, može s pravom da se nazove *analogon veštine.* Međutim, ona *unutrašnja prirodna savršenost* koju poseduju stvari koje su moguće samo kao *svrhe prirode,* usled čega se zovu organizovana bića, ne može se zamisliti niti objasniti ni prema kojoj analogiji neke nama poznate fizičke, to jest prirodne moći, štaviše, pošto i mi sami spadamo u prirodu u najširem smislu te reči, čak ni nekom tačno usklađenom analogijom sa ljudskom veštinom.

[56] Obrnuto, postoji mogućnost da se izvesna veza, ali veza na koju se takođe više nalazi u ideji nego u stvarnosti, osvetli jednom analogijom sa pomenutim neposrednim svrhama prirode. Tako se prilikom jednog nedavno preduzetog potpunog preobražaja jednog velikog naroda u državu vrlo vešto i često upotrebljavala reč *organizovanje* za uređenje magistratura itd., pa čak i za uređenje celokupnog državnog tela. Jer, u takvoj jednoj celini treba, naravno, svaki član ne samo da predstavlja sredstvo već u isto vreme i svrhu, te, pošto učestvuje u omogućavanju celine, to on, opet, treba da bude određen idejom celine kako u pogledu svoga položaja tako i u pogledu svoje funkcije.

Dakle, pojam jedne stvari kao prirodne svrhe po sebi nije neki konstitutivan pojam razuma ili uma; međutim, ipak može da predstavlja jedan regulativni pojam za refleksivnu moć suđenja — da ona prema nekoj udaljenoj analogiji sa našim kauzalitetom, na osnovu svrha uopšte, rukovodi istraživanjima o predmetima te vrste i da razmišlja o njihovom najvišem osnovu; doduše, ovo razmišljanje o najvišem osnovu takvih predmeta nije potrebno radi saznanja prirode ili onoga njenoga praosnova, već, naprotiv, upravo zbog one iste praktične moći uma u nama sa kojom smo mi uzrok one svrhovitosti razmatrali u analogiji.

Prema tome, organizovana bića jesu jedina bića u prirodi koja se, čak i kada se posmatraju za sebe i bez ikakvog odnosa prema drugim stvarima, ipak moraju zamisliti mogućim samo kao njene svrhe, i koja, dakle, pre svega pribavljaju objektivni realitet pojmu jedne svrhe koja ne predstavlja neku praktičnu svrhu, već *svrhu prirode,* pribavljajući time za prirodnu nauku osnov za teleologiju, to jest za jedan način prosuđivanja njenih objekata prema posebnom principu, koji bi se inače uveo u prirodnu nauku potpuno neopravdano (pošto se mogućnost nekog takvog kauzaliteta nikako ne može uvideti *a priori*).

## O principu prosuđivanja unutrašnje svrhovitosti u organizovanim bićima

Ovaj princip, u isto vreme definicija unutrašnje svrhovitosti, glasi: *jedna organizovana tvorevina prirode jeste ono u čemu sve jeste, obostrano, svrha i takođe sredstvo.* U njoj nema ničeg suvišnog, besciljnog, niti čega što bi se moglo pripisati nekom slepom mehanizmu prirode.

Doduše, ovaj se princip u pogledu svoga porekla može izvesti iz iskustva, naime iz onoga iskustva koje se izvodi metodično i naziva posmatranjem; ali zbog opštosti i nužnosti koje taj princip izriče o takvoj svrhovitosti on ne može da se zasniva samo na

iskustvenim osnovima, već za osnovu mora imati neki princip *a priori,* čak i kada bi taj princip *a priori* bio samo regulativan, i kada bi se one svrhe nalazile jedino u ideji onoga ko prosuđuje, a nikako u nekom učinskom uzroku. Stoga se gore u naslovu spomenuti princip može nazvati *maksimom* prosuđivanja unutrašnje svrhovitosti organizovanih bića.

Kao što je poznato, anatomi bilja i životinja, da bi proučili njihovu strukturu i da bi bili u stanju da saznaju razloge zašto su i zbog čega su im dati takvi delovi, zašto je tim delovima dat takav položaj i takva povezanost, i upravo ta unutrašnja forma, nužno usvajaju maksimu koja glasi: da u takvom jednom stvorenju nema ničeg *suvišnog,* i nju isto tako ističu kao i onaj osnovni stav opšte prirodne nauke koji glasi: u prirodi se *ništa* ne dešava *slučajno.* U stvari, oni se isto tako ne mogu odreći ovog teleološkog osnovnog stava kao ni onog opšteg fizičkog stava, jer isto onako kao što pri napuštanju opšteg fizičkog stava ne bi preostalo baš nikakvo iskustvo uopšte, tako pri napuštanju prvog osnovnog stava ne bi preostala nikakva nit — vodilja za posmatranje one vrste prirodnih stvari koje smo jednom zamislili pod pojmom prirodnih svrha.

Jer ovaj pojam prirodnih svrha uvodi um u jedan sasvim drukčiji poredak stvari nego što je red prostog mehanizma prirode koji nas ovde više ne zadovoljava. Mogućnost tvorevine prirode treba da se zasniva na nekoj ideji. Ali pošto ideja jeste apsolutno jedinstvo predstave, dok materija predstavlja mnoštvo stvari, koje samo za sebe nije u stanju da pribavi određeno jedinstvo sastava, onda svrha prirode, ako ono jedinstvo ideje treba štaviše kao odredni osnov *a priori* prirodnog zakona da posluži kauzalitetu jedne takve forme onoga što je sastavljeno, mora da se protegne na *sve* što se nalazi u njenoj tvorevini. *Jer,* čak ako mi takvo dejstvo *u celini* dovedemo u vezu sa nekim natčulnim odrednim osnovom koji leži izvan slepog mehanizma prirode, mi ga takođe moramo prosuđivati potpuno po ovome principu, te ne postoji nikakav razlog da se forma takve stvari pretpostavi kao delimično zavisna još od tog natčulnog osnova, jer tada, usled brkanja raznorodnih principa, ne bi preostalo nikakvo pouzdano pravilo prosuđivanja.

Svakako postoji mogućnost da se, na primer, u jednom životinjskom telu shvate neki njegovi delovi po mehaničkim

zakonima (kao što su krzno, kosti, dlake). Ipak onaj uzrok, koji radi tih delova pribavlja pogodan materijal, koji taj materijal modifikuje, uobličava i taloži ga na mesto koje njemu pripada, mora uvek da se sudi teleološki, tako da sve što se u životinjskom telu nalazi mora da se posmatra kao organizovano, a opet je sve u određenom odnosu prema samoj stvari takođe organ.

### O principu teleološkog prosuđivanja prirode uopšte kao sistema svrha

Mi smo o *spoljašnjoj* svrhovitosti stvari u prirodi ranije rekli: da ta svrhovitost ne daje dovoljno opravdanje da se stvari u prirodi kao svrhe prirode u isto vreme upotrebe za eksplikativne razloge njihova postojanja, a njihova slučajna — svrhovita dejstva u ideji za osnove postojanja tih stvari prema principu krajnjih uzroka. Tako, nije moguće da se *reke,* zato što u unutrašnjosti zemalja unapređuju zajednicu među narodima, odmah smatraju za prirodne svrhe; isto tako ni *planine* se ne mogu smatrati za prirodne svrhe zato što se u njima nalaze izvori tih reka i zalihe snega radi njihova održanja u beskišne dane; isto tako ni *nagib* zemlje koji odvodi te vode i čini da se zemlja isuši, mada je ovaj oblik zemljine površine bio potreban radi postanka i opstanka carstva rastinja i životinja, ipak nema ničega na sebi radi čije bismo mogućnosti bili prinuđeni da pretpostavimo neki kauzalitet svrha. To isto važi za one biljke koje čovek iskorišćava za svoje potrebe ili radi svoje zabave; za životinje, kao što su kamila, goveda, konj, pas, itd., koje čovek mnogostruko upotrebljava, delom za svoju ishranu, delom radi usluga koje mu one čine, te kojih se velikim delom ne može da liši. Spoljašnji odnos stvari, od kojih nijedna ne može s pravom da se posmatra kao svrha, može samo hipotetički da se prosudi kao svrhovit.

Prosuđivati neku stvar zbog njene unutrašnje forme kao svrhu prirode i smatrati egzistenciju te stvari za svrhu prirode dve su potpuno različite stvari. Radi ovog drugog tvrđenja, naime da egzistencija jedne stvari predstavlja svrhu prirode, nama je potreban ne samo pojam moguće svrhe, već nam je potrebno saznanje krajnje svrhe (scopus) prirode, za šta je potrebna veza prirode sa nečim što je natčulno, koja daleko prevazilazi celokupno naše teleološko saznanje prirode, jer svrha egzistencije same prirode mora se tražiti izvan prirode. Unutrašnja forma proste stabljike neke trave u stanju je da za našu ljudsku moć

prosuđivanja dovoljno dokaze svoje poreklo koje je moguće jedino na osnovu pravila o svrhama. Ali, ako se od toga apstrahuje, pa se gleda samo na upotrebu koju druga prirodna bića čine od nje, ako se, dakle, napusti posmatranje unutrašnje organizacije, pa se gleda samo na spoljašnje svrhovite veze, naime kako je trava potrebna za stoku, kako je stoka potrebna čoveku kao sredstvo radi njegove egzistencije, a ne vidi se zašto je onda potrebno da ljudi egzistiraju (na šta se ne bi moglo tako lako odgovoriti, ako bi se imali u vidu, recimo, stanovnici Nove Holandije ili Ognjene Zemlje), onda se ne dospeva ni do kakve kategoričke svrhe, već svaka ova svrhovita veza počiva na jednom uslovu koji se mora stalno dalje odlagati, a koji kao bezuslovan (postojanje jedne stvari kao krajnje svrhe) leži potpuno izvan fizičko-teleološkog posmatranja sveta. Ali, tada takva stvar i nije svrha prirode, jer ona se (ili njen celi rod) ne može posmatrati kao tvorevina prirode.

Dakle, jedino materija, ukoliko je organizovana, jeste ta koja nužnim načinom nosi sa sobom pojam o sebi kao svrsi prirode, jer ta njena specifična forma jeste u isto vreme tvorevina prirode. Ali, taj pojam nužno dovodi do ideje celokupne prirode kao sistema uređenog po pravilu o svrhama, kojoj ideji mora da se prema principima uma potčini celokupan mehanizam prirode (svakako da bi se na njemu oprobala prirodna pojava). Princip uma koji pripada njemu samo kao subjektivan, to jest kao maksima, glasi: sve u svetu dobro je radi nečega; ništa u svetu nije izlišno; i primer, koji nam priroda pruža u svojim organskim tvorevinama, opravdava nas, štaviše poziva nas da od prirode i njenih zakona ne očekujemo ništa drugo do jedino ono što je u celini svrhovito.

Razume se da to nije princip za odredbenu moć suđenja, već samo za moć suđenja koja reflektira, da je to regulativan a ne neki konstitutivan princip i da mi u njemu dobij amo samo jednu nit-vodilju, po kojoj stvari u prirodi treba da posmatramo prema novom zakonskom redu u vezi sa odredbenim osnovom koji je već dat, i da prirodnu nauku proširujemo prema drugom principu, naime prema principu krajnjih uzroka, ne nanoseći time ipak štete principu mehanizma njenog kauzaliteta. Uostalom, time se niukoliko ne rešava pitanje da išta što mi prosuđujemo po tom principu predstavlja *namerno* svrhu prirode: da li trave

postoje radi goveda ili ovaca, i da li ova stoka i ostale stvari u prirodi postoje radi čoveka. Dobro je da se takođe sa te strane posmatraju čak one stvari koje su nam neprijatne i koje u naročitim odnosima ometaju naše svrhe. Tako bi se, na primer, moglo reći: gamad koja ljudima dosađuje u njihovom odelu, kosi ili u njihovoj postelji predstavlja, prema jednoj mudroj ustanovi prirode, podsticaj na čistotu koja je već sama za sebe važno sredstvo za održavanje zdravlja. Ili, moskito-komarci i ostali insekti koji žacaju i zbog kojih su američke pustinje tako dosadne tamošnjim divljacima podstiču te novajlije da isušuju pustoline i da guste šume koje ometaju strujanja vazduha razređuju, te time kao i obrađivanjem zemljišta čine u isto vreme svoj boravak na njemu zdravijim. Čak i ono što čoveku u njegovoj unutrašnjoj organizaciji izgleda protivprirodno, pruža, ako se s njim postupa na ovaj način, izvestan zabavan, katkad poučan pogled na teleološki poredak stvari, do kojeg, bez jednog takvog principa, nikada ne bismo došli jedino putem čistog fizičkog posmatranja. Kao što ima ljudi koji misle da je pantljičara čoveku ili životinji koji je imaju pridodata tako reći kao zamena za izvesnu manu njihovih životnih organa, tako bih postavio pitanje — da li ne bi mogli snovi (bez kojih spavanje nikada nije, mada ih se mi retko sećamo) predstavljati neko svrhovito ustanovljenje prirode, pošto oni, naime, usled posustalosti svih telesnih pokretačkih sila, služe tome da posredstvom uobrazilje i njene velike zaposlenosti (koja u ovom stanju mnogostruko prelazi u afekat) najsnažnije pokreću životne organe. Isto tako, pošto uobrazilja i pri pretovarenom stomaku, kada je kretanje utoliko potrebnije, obično radi u noćnom snu utoliko živahni je, moglo bi se ovde pomisliti da bi bez te unutrašnje pokretačke sile i bez zamornog nemira zbog kojeg se mi žalimo na snove (koji su ipak u stvari možda lekoviti), san i u zdravom stanju predstavljao čak potpuno gašenje života.

Takođe se lepota prirode, to jest njena podudarnost sa slobodnom igrom naših moći saznanja u shvatanju i prosuđivanju njene pojave može na taj način posmatrati kao objektivna svrhovitost prirode u njenoj celini, kao sistem u kome je čovek jedan član: kada nam je jednom teleološko prosuđivanje te prirodne lepote dalo pravo, na osnovu svrha prirode, koje nam sugerišu organizovana bića, na ideju o jednom velikom sistemu svrha prirode. Mi možemo kao milost[57*] koju je priroda imala

prema nama da posmatramo to što je pored onoga što je korisno razdelila tako obilno još i lepotu i draži, i mi je zbog toga volimo isto onako kao što je zbog njene neizmernosti posmatramo sa obožavanjem, osećajući u tome posmatranju sami sebe oplemenjenim, upravo, kao da je priroda sasvim naročito u toj meri podigla i ukrasila svoju veličanstvenu pozornicu.

57* U estetskom delu ove knjige rečeno je: *mi posmatramo lepotu prirode s milošću*, pošto u njenoj formi doživljujemo sasvim slobodne (nezainteresovano) dopadanje. Jer u tome čistom sudu ukusa apsolutno se ne obaziremo na to radi koje svrhe egzistiraju te prirodne lepote: da li da bi nam pričinile neko zadovoljstvo, ili bez ikakvog odnosa prema nama kao svrhama. Međutim, u jednome teleološkom sudu mi obraćamo pažnju i na taj odnos; i tada možemo da *posmatramo kao milost prirode* to što je želela da nas postavljanjem tolikih lepih oblika pomogne u izgrađivanju naše kulture.

U ovom paragrafu ne želimo da kažemo ništa drugo do ovo: kada smo jednom otkrili u prirodi takvu moć koja je osposobljava da proizvodi tvorevine koje možemo da zamislimo samo na osnovu pojma krajnjih uzroka, mi onda idemo dalje, pa i one njene tvorevine (ili njihov, mada svrhoviti, odnos), koje nas ne prinuđavaju da izvan mehanizma slepih učinskih uzroka tragamo za nekim drugim principom njihove mogućnosti, ipak smemo prosuđivati kao tvorevine koje pripadaju jednom sistemu svrha: jer nas već prva ideja nagoni da, što se tiče njenog osnova, izađemo izvan čulnog sveta, jer, najzad, jedinstvo natčulnog principa mora da se posmatra kao jedinstvo koje važi na isti način ne samo za izvesne vrste prirodnih bića već za celinu prirode kao sistema.

## O principu teleologije kao unutrašnjem principu prirodne nauke

Principi jedne nauke ili su njoj imanentni i nazivaju se domaćim (principia domestica), ili su zasnovani na pojmovima koji mogu imati svoje mesto samo izvan nje, i to su *spoljni* principi (peregrina). Nauke koje sadrže spoljne principe uzimaju za osnovu svojih učenja pomoćne stavove (lemmata), to jest one pozajmljuju od neke druge nauke neki pojam i sa njim osnov reda.

Svaka nauka za sebe jeste jedan sistem; i nije dovoljno da se u njoj gradi prema principima, te, dakle, da se u njoj postupa tehnički, već se sa njom mora postupati takođe arhitektonski, kao sa nekim zdanjem koje postoji za sebe, i ona se ne sme izgrađivati

kao neka dograda i kao jedan deo nekog drugog zdanja, već se mora izgrađivati kao celina za sebe, premda se naknadno može podići neki prelaz iz ovog u ono zdanje ili obostrano.

Kada se, dakle, u prirodnu nauku i njen kontekst unosi pojam Boga da bi se objasnila svrhovitost prirode, pa se zatim ta svrhovitost opet upotrebljavala da bi se dokazalo da postoji jedan Bog, onda ni u jednoj od obeju nauka nema unutrašnje trajnosti; i jedna varljiva dijalela unosi u svaku od njih nesigurnost, usled čega njihove granice prelaze jedna u drugu.

Već izraz svrha prirode dovoljno osigurava da se prirodna nauka i povod koji nam ona daje za *teleološko* prosuđivanje njenih predmeta ne pobrkaju sa bogoslovljem, te, dakle, sa *teološkim* izvođenjem, i ne sme se shvatiti kao neka beznačajnost da li će se onaj izraz pobrkati sa izrazom božanska svrha u poretku prirode, ili će se, štaviše, ovaj poslednji izraz izdavati za podesniji i skladniji sa nekom pobožnom dušom, pošto se ipak, na kraju krajeva, mora dospeti dotle da se one svrhovite forme u prirodi izvode iz nekog mudrog tvorca sveta; već ćemo se brižljivo i skromno ograničiti na onaj izraz koji upravo kazuje samo toliko koliko mi već znamo, naime, na izraz svrhe prirode. Jer, još pre nego što postavimo pitanje koje se odnosi na sam uzrok, mi u prirodi i u toku njenog stvaranja nalazimo takve tvorevine koje se u njoj stvaraju po poznatim iskustvenim zakonima, prema kojima prirodna nauka mora da prosuđuje svoje predmete, te, dakle, i njihov kauzalitet mora po pravilu svrha da traži u samoj prirodi. Stoga prirodna nauka ne sme da prekorači svoje granice da bi u samo iskustvo uvukla kao njegov domaći princip ono čiji pojam ne može da se saglasi ni sa kojim iskustvom, i na šta bismo smeli da se usudimo tek po završetku prirodne nauke.

Ona svojstva prirode koja se mogu dokazati *a priori,* te, dakle, koja se u svojoj mogućnosti mogu saznati na osnovu opštih principa, bez ikakvog prilaženja iskustvu, ipak se, mada u sebi nose neku tehničku svrhovitost, nipošto ne mogu, jer su apsolutno nužna, uvrstiti u teleologiju prirode kao metodu koja spada u fiziku i služi rešavanju njenih problema. Aritmetičke i geometrijske analogije, kao i opšti mehanički zakoni, ma koliko da nam na njima može izgledati čudno i dostojno divljenja udruživanje u jednom principu različitih pravila koja su po izgledu potpuno nezavisna jedna od drugih, ne polažu zbog toga

nikakvo pravo na to da u fizici predstavljaju teleološke eksplikativne osnove; i mada oni zaslužuju da se takođe uzmu u razmatranje u opštoj teoriji o svrhovitosti stvari prirode, ipak bi to razmatranje stvari pripadalo drugde, naime u metafiziku, i nikako ne bi sačinjavalo neki unutrašnji princip prirodne nauke, kao što je zaista sa empirijskim zakonima prirodnih svrha u organizovanim bićima ne samo dozvoljeno već je takođe neizbežno da se teleološki *način prosuđivanja* upotrebi kao princip fizike u pogledu jedne naročite klase njenih predmeta.

Da bi se fizika tačno pridržavala svojih granica, ona potpuno apstrahuje od pitanja — da li su svrhe prirode *namerno* ili *nenamerno* svrhe; jer to pitanje predstavljalo bi mešanje u tuđe poslove (naime u poslove metafizike). Dovoljno, to su predmeti koji se mogu *objasniti* samo i jedino na osnovu onih prirodnih zakona koje možemo zamisliti kao principe samo pod idejom svrha, i koji se samo na taj način *mogu saznati* prema njihovoj imanentnoj formi, i čak samo imanentno. Da se, dakle, ne bismo izložili ma i najmanjoj sumnji da neopravdano želimo da među osnove našeg saznanja pomešamo i ono što nikako ne spada u fiziku, naime neki natprirodni uzrok: u teleologiji se, doduše, govori o prirodi kao da je svrhovitost u njoj namerna, ali ipak u isto vreme to se čini tako što se ta namera pripisuje prirodi, to jest materiji, čime se (pošto nikakav nesporazum o tome nije moguć, jer već niko sam sobom neće pripisati nekoj mrtvoj materiji nameru u pravom smislu te reči) želi da pokaže da ta reč znači ovde samo jedan princip refleksivne a ne odredbene moći suđenja, te, dakle, da ne treba da se uvede neki naročiti osnov kauzaliteta, već da se takođe samo radi upotrebe uma doda jedan drugi način istraživanja, za razliku od načina istraživanja prema mehaničkim zakonima, da bi se ovaj način istraživanja po mehaničkim zakonima upotpunio, pošto je nedovoljan čak za empirijsko iznalaženje svih posebnih zakona prirode. Stoga se u teleologiji, ukoliko se ona uvlači u fiziku, govori potpuno s pravom o mudrosti prirode, o njenoj štedljivosti, predostrožnosti i dobrotvornosti, ne praveći time od nje neko razumno biće (jer bi to bila besmislica); ali takođe ne usuđujući se da se iznad nje postavi neko drugo razumno biće kao neki poslovođa, jer bi to bilo drsko,[58*] već time treba samo da se označi jedna vrsta kauzaliteta prirode po analogiji sa našim kauzalitetom u tehničkoj upotrebi uma da bismo imali pred očima ono pravilo prema kome

se moraju istraživati izvesni proizvodi prirode.

58* Nemačka reč vermessen dobra je i značajna reč. Svaki sud, kod kojeg se zaboravlja da se proceni domet svojih moći (razuma), može katkad da zvuči vrlo smerno, pa ipak mnogo zahteva i vrlo je drzak. Takvi su najveći broj onih sudova kojima se navodno uznosi božja mudrost, pošto se toj božjoj mudrosti u delima stvaranja i njihovog održavanja pripisuju takve namere koje zapravo treba da čine čast vlastitoj mudrosti dotičnoga mudrijaša.

Ali, zašto teleologija obično ipak ne sačinjava neki naročiti deo teorijske prirodne nauke, već se uvlači u teologiju kao propedevtika ili priprema? To je zbog toga da bismo proučavanje prirode sa gledišta njenog mehanizma usredsredili na ono što možemo da podvrgnemo našem posmatranju ili našim eksperimentima tako da bismo bili u stanju da ga, slično prirodi, proizvedemo sami, bar u pogledu sličnosti zakona; jer, potpuno saznajemo samo toliko koliko smo u stanju da prema pojmovima sami proizvedemo i ostvarimo. Međutim, organizacija kao unutrašnja svrha prirode beskrajno prevazilazi svaku moć nekog sličnog prikazivanja pomoću veštine; što se tiče spoljašnjih uređenja prirode koja se smatraju za svrhovita (na primer, vetrovi, kiše i tome slično), fizika doista posmatra njihov mehanizam; ali njihovu vezu sa svrhama, ukoliko ona treba da predstavlja uslov koji nužno spada u uzrok, fizika nipošto nije u stanju da prikaže, jer ta nužnost spajanja potpuno se tiče veze naših pojmova, a ne osobine stvari.

# Drugi odeljak:

# Dijalektika teleološke moći suđenja

## U čemu se sastoji antinomija moći suđenja

*Odredbena* moć suđenja za sebe nema nikakvih principa koji zasnivaju *pojmove* o *objektima.* Ona ne predstavlja autonomiju, jer ona samo *supsumira* pod date zakone, ili pod pojmove kao principe. I upravo zbog toga ona nije izložena nikakvoj opasnosti od svoje vlastite antinomije, niti kakvom protivrečenju svojih principa. Tako transcendentalna moć suđenja, koja je sadržala uslove za supsumiranje pod kategorije, nije bila za sebe *nomotetska, već* je samo imenovala one uslove čulnog opažanja, pod kojima jednom datom pojmu, kao zakonu razuma, može biti dat realitet (primena), u čemu ona nikada nije mogla da dođe u sukob (bar u pogledu principa) sa samom sobom.

Ali *refleksivna* moć suđenja treba da supsumira pod zakon koji još nije dat, i koji, dakle, predstavlja u stvari samo jedan princip refleksije o onim predmetima za koje nam objektivno potpuno nedostaje zakon ili pojam o objektu koji bi bio dovoljan kao princip za slučajeve koji se ukazuju. Pošto se pak ne sme da dozvoli nikakva upotreba saznajne moći bez principa, to će refleksivna moć suđenja morati u takvim slučajevima da služi sama sebi za princip, koji, pošto nije objektivan i u stanju da položi ikakav za tu nameru dovoljan saznaj ni osnov, treba da služi kao čist subjektivan princip svrhovitoj upotrebi saznajnih moći, naime da se reflektira o jednoj vrsti predmeta. Dakle, refleksivna moć suđenja ima, s obzirom na takve slučajeve, svoje maksime, i to maksime koje su nužne radi saznanja prirodnih zakona u iskustvu, da bi posredstvom njih dospela do pojmova, pa makar to bili i pojmovi uma, ako su joj takvi pojmovi apsolutno potrebni da bi samo upoznala prirodu prema njenim empirijskim zakonima. — Između tih nužnih maksima refleksivne moći suđenja može da nastane neka protivrečnost, te, dakle, antinomija, na kojoj se zasnivaju: prvo, dijalektika, koja se, ako svaka od dveju suprotnih maksima ima svoj osnov u prirodi saznajnih moći, može zvati prirodna dijalektika, i, drugo,

neizbežni privid koji u Kritici mora da se otkrije i reši, kako nas ne bi obmanjivao.

## Predstava te antinomije

Ukoliko um ima posla sa prirodom kao skupnim pojmom predmeta spoljašnjih čula, utoliko on može počivati na onim zakonima koje razum delimično sam propisuje prirodi *a priori,* delimično ih može pomoću empirijskih odredaba koje se pokazuju u iskustvu da proširuje u nedogled. Radi primene prve vrste zakona, naime radi primene *opštih* zakona materijalne prirode uopšte, moći suđenja nije potreban nikakav naročiti princip refleksije, jer tu je ona odredbena, pošto joj je razum dao jedan objektivni princip. Što se pak tiče posebnih zakona koji nam mogu postati poznati samo pomoću iskustva, između njih može postojati tako velika raznolikost i raznorodnost, da moć suđenja mora da služi sama sebi kao princip da bi bar samo u pojavama prirode tražila i vrebala neki zakon, pošto joj je takav zakon potreban kao rukovodstvo, ako bi trebalo bar samo da se nada nekom iskustvenom saznanju povezanom prema opštoj zakonitosti prirode, njenom jedinstvu prema empirijskim zakonima. Kod ovog pak slučajnog jedinstva posebnih zakona može da se desi da moć suđenja pođe u svojoj refleksiji od dve maksime, od kojih joj jednu dotura čist razum *a priori,* a drugu izazivaju posebna iskustva koja pokreću um da prosuđuje materijalnu prirodu i njene zakone prema jednom naročitom principu. Tada se dešava da te dve različite maksime ne mogu, kako izgleda, da postoje jedna pored druge, te se, dakle, pojavljuje dijalektika koja zavodi moć suđenja u pogledu principa njene refleksije.

*Prva* od tih dveju *maksima* jeste *teza:* svako proizvođenje materijalnih stvari i njihovih formi mora se prosuditi da je moguće samo na osnovu mehaničkih zakona.

*Druga maksima* je *antiteza:* neki proizvodi materijalne prirode ne mogu se smatrati da su mogući samo na osnovu mehaničkih zakona (njihovo prosuđivanje zahteva sasvim drugi zakon kauzaliteta, naime zakon krajnjih uzroka).

Ako bi se pak ovi osnovni stavovi, koji su za istraživanje regulativni, preinačili u konstitutivne osnovne stavove

mogućnosti samih objekata, onda bi oni glasili ovako:

*Teza:* Svako proizvođenje materijalnih stvari moguće je samo na osnovu mehaničkih zakona.

*Antiteza:* Poneko proizvođenje materijalnih stvari nije moguće samo na osnovu mehaničkog zakona .

U ovome predrugojačenom obliku, kao objektivni principi za odredbenu moć suđenja, ovi osnovni stavovi protivrečili bi jedan drugome, te prema tome jedan od njih nužno bi bio lažan; to bi doduše tada bila antinomija, ali to ne bi bila antinomija moći suđenja, već bi to bila protivrečnost u zakonodavstvu uma. Ali, um nije u stanju da dokaže ni jedan ni drugi od tih osnovnih stavova: jer mi na osnovu čisto empirijskih zakona prirode ne možemo imati o mogućnosti stvari nikakav odredni princip *a priori.*

Naprotiv, što se tiče one maksime jedne refleksivne moći suđenja koja je prvo izložena, ona u stvari ne sadrži baš nikakvu protivrečnost. Jer, kada kažem: Ja moram sve tvorevine u materijalnoj prirodi, te, dakle, i sve njene forme da *prosuđujem* u pogledu njihove mogućnosti na osnovu čisto mehaničkih zakona, onda ja time ne tvrdim: One su *moguće jedino na osnovu takvih zakona* (isključujući svaku drugu vrstu kauzaliteta), već hoću samo da naznačim ovo: *Ja treba* uvek da *reflektiram* o njima na osnovu principa čistoga mehanizma prirode, i prema tome da taj mehanizam prirode ispitujem koliko je god moguće, jer ako se ne uzme on za osnovu istraživanja, onda ne može da postoji nikakvo pravo saznavanja prirode. To pak ne ometa drugu maksimu da se zgodnom prilikom, naime kod nekih formi prirode (i povodom njih čak kod cele prirode) traga za jednim principom i da se po njemu o njima reflektira, a koji se princip potpuno razlikuje od objašnjenja na osnovu mehanizma prirode, naime sa principom krajnjih uzroka. Jer, time se ne ukida refleksija prema prvoj maksimi; naprotiv, nalaže se da se po njoj postupa dokle god se može; time se takođe ne kaže da one forme nisu moguće na osnovu mehanizma prirode. Time se samo tvrdi da *ljudski um,* pridržavajući se prve maksime i postupajući na taj način, nikada neće biti u stanju da pronađe i najmanji osnov onoga što sačinjava ono što je specifično na nekoj prirodnoj svrsi, ali da će biti u stanju da pronađe druga saznanja o prirodnim zakonima,

pri čemu se kao nešto neodlučeno ostavlja pitanje — da li nisu možda u nama nepoznatome unutrašnjem osnovu same prirode spojeni u jednom principu fizičko-mehanička povezanost i povezanost svrha istih stvari: samo što naš um nije u stanju da ih ujedini u takvome jednome principu, te dakle, da je moć suđenja kao (iz subjektivnog osnova) *refleksivna,* a ne kao (prema objektivnom principu mogućnosti stvari po sebi) odredbena, prinuđena da za izvesne forme u prirodi zamisli kao njihov osnov neki drugi princip, različan od principa prirodnog mehanizma.

## Priprema za rešenje gornje antinomije

Nismo u stanju da ikojim putem dokažemo mogućnost stvaranja organizovanih prirodnih tvorevina na osnovu čistog mehanizma prirode, jer ne možemo da saznamo prvi unutrašnji osnov beskrajne raznolikosti posebnih prirodnih zakona koji su, pošto se saznaju empirijski, za nas slučajni, i tako naprosto nismo u stanju da dokučimo unutrašnji potpuno dovoljni princip mogućnosti prirode (koji leži u onome što je natčulno). Nije li, dakle, stvaralačka moć prirode dovoljna i za ono što mi prosuđujemo kao nešto što je uobličeno ili povezano prema ideji o svrhama, isto onako kao za ono za šta nam je, po našem mišljenju, potreban samo mašinski karakter prirode; i da li u istini u osnovi stvari kao pravih prirodnih svrha (kako ih mi nužnim načinom moramo prosuditi) ne leži neka sasvim druga vrsta iskonskog kauzaliteta, koja se nikako ne može sadržati u materijalnoj prirodi ili u njenom inteligibilnom supstratu, naime neki arhitektonski razum: o tome naprosto nije u stanju da nam pruži ma kakvo obaveštenje naš um, koji je vrlo ograničen u pogledu pojma kauzaliteta, ako taj pojam treba da se *a priori* specificira. — Ali isto je tako nesumnjivo sigurno da, s obzirom na našu moć saznanja, čist mehanizam prirode takođe ne može predstavljati nikakav eksplikativan osnov za stvaranje organizovanih bića. Dakle, *za refleksivnu moć suđenja* je sasvim tačan osnovni stav to da se za tako očevidno povezivanje stvari prema krajnjim uzrocima mora zamisliti jedan kauzalitet potpuno različit od mehanizma, naime kauzalitet nekog uzroka sveta (razumskog) koji dela prema svrhama; ma kako bio taj osnovni stav prenagljen i nedokaziv za *odredbenu moć suđenja.* U prvom slučaju ovaj osnovni stav predstavlja čistu maksimu moći suđenja, pri čemu pojam onoga kauzaliteta jeste čista ideja, kojoj niko i ne

pokušava da prizna realitet, jer je upotrebljava samo kao uputstvo refleksije, koja pri tom ostaje stalno otvorena za sve mehaničke eksplikativne osnove, ne udaljujući se iz čulnoga sveta; u drugome slučaju taj bi osnovni stav predstavljao objektivni princip koji bi um propisivao i kome bi se moć suđenja u određivanju morala pokoravati, ali pri čemu se ona, prevazilazeći čulni svet, gubi u onome što je natčulno i u njemu možda luta.

Dakle, sva prividnost neke antinomije između maksima pravog fizičkog (mehaničkog) načina objašnjenja i teleološkog (tehničkog) načina objašnjenja zasniva se na ovome: što se jedan osnovni stav refleksivne moći suđenja brka sa osnovnim stavom odredbene moći suđenja, i što se antinomija refleksivne moći suđenja (koja važi samo subjektivno za našu upotrebu uma u pogledu osobenih iskustvenih zakona) meša sa *heteronomijom* odredbene moći suđenja, koja se mora upravljati po zakonima (opštim ili posebnim) koje je postavio razum.

## O raznim sistemima o svrhovitosti prirode

Još niko nije dovodio u sumnju tačnost ovog osnovnog stava: da se o izvesnim stvarima prirode (organizovanim bićima) i o njihovoj mogućnosti mora da sudi prema pojmu o krajnjim svrhama, čak i kada se traži samo *nit-vodilja* da bi se posmatranjem upoznalo svojstvo tih stvari prirode, a da se ne usuđujemo da istražujemo njihovo prvo poreklo. Dakle, samo se može postaviti ovo pitanje: da li taj osnovni stav važi čisto subjektivno, to jest samo kao maksima naše moći suđenja, ili je to objektivan princip prirode, prema kome, osim mehanizma prirode (prema čistim zakonima kretanja), njoj pripada još jedna druga vrsta kauzaliteta, naime kauzalitet na osnovu krajnjih uzroka, pod kojima bi one (pokretačke sile) stajale samo kao srednji uzroci.

Posle toga, ovo pitanje ili taj zadatak mogli bismo, što se tiče spekulacije, da ostavimo potpuno neodlučnim i nerešenim : jer, ako se spekulacijom zadovoljimo unutar granica čistog prirodnog saznanja, onda su nam one maksime dovoljne da bismo proučavali prirodu dotle dokle dosežu ljudske moći i da bismo tragali za njenim najskrivenijim tajnama. Dakle, zaista postoji izvesno naslućivanje našega uma ili neki mig koji nam je priroda,

tako reći, dala da bismo pomoću onoga pojma o krajnjim uzrocima vrlo lako mogli da dospemo izvan prirode i da nju samu vežemo sa najvišom tačkom u nizu uzroka, ako bismo napustili proučavanje prirode (mada o tome još nismo odmakli daleko), ili ga bar za neko vreme prekinuli, pa bismo prethodno pokušali da se obavestimo o tome do čega nas dovodi onaj tuđin u prirodnoj nauci, naime pojam prirodnih svrha.

Ovde bi, naravno, ona neosporna maksima morala da pristupi zadatku koji otvara široko polje sporova: da li povezanost svrha u prirodi *dokazuje* neku posebnu vrstu kauzaliteta za nju, ili, da li ta povezanost svrha u prirodi, posmatrana po sebi i po objektivnim principima, nije naprotiv istovetna sa mehanizmom prirode, ili počiva na jednom i istom osnovu s njim, što mi, pošto je taj osnov u nekim prirodnim tvorevinama za naše istraživanje suviše duboko skriven, pokušavamo jednim subjektivnim principom, naime principom veštine, to jest principom kauzaliteta prema idejama, da je po analogiji postavimo kao osnov prirode; i ta nam prva pomoć u mnogim slučajevima polazi za rukom, u nekim slučajevima doduše, kako izgleda, ne uspeva, ali nas ni u kom slučaju ne ovlašćuje da u prirodnu nauku uvedemo neki naročiti način dejstvovanja koji se razlikuje od kauzaliteta prema čistim mehaničkim zakonima prirode. Pošto način postupanja (kauzalitet) prirode nazivamo, zbog njegove sličnosti sa svrhama, tehnikom, to ćemo tu tehniku da podelimo u *namernu* tehniku (*technica intentionalis)* i *nenamernu* tehniku *(technica naturalis).* Namerna tehnika znači: da stvaralačka moć prirode prema krajnjim uzrocima mora da se smatra za posebnu vrstu kauzaliteta; nenamerna tehnika znači: da je ona sa mehanizmom prirode u osnovi potpuno istovetna, te da se slučajno slaganje sa našim pojmovima veštine i njihovim pravilima, kao čisto subjektivan uslov njenog prosuđivanja, pogrešno tumači kao neka vrsta prirodnog stvaranja.

Ako sada govorimo o sistemima objašnjenja prirode s obzirom na krajnje uzroke, onda se, dakako, mora primetiti: da su ti sistemi svi zajedno dogmatički, to jest da se među sobom spore o objektivnim principima mogućnosti stvari, bilo da su one moguće na osnovu uzroka koji namerno dejstvuje ili na osnovu uzroka koji nenamerno dejstvuje, a ne, recimo, o subjektivnoj maksimi, po kojoj se o uzroku takvih svrhovitih tvorevina treba samo da

sudi: u ovom poslednjem slučaju *disparatni* principi bi se još zaista mogli izmiriti, dok se u prvom slučaju *kontradiktorno-suprotni* principi uzajamno ukidaju i ne mogu postojati jedni pored drugih.

Ti su sistemi u pogledu tehnike prirode, to jest u pogledu njene stvaralačke snage shodno pravilu svrha, dvojaki: sistemi *idealizma* prirodnih svrha ili sistemi njihovog *realizma.* Idealizam prirodnih svrha sastoji se u tvrđenju: da je sva svrhovitost prirode nenamerna; realizam prirodnih svrha sastoji se u tvrđenju: da je poneka od tih svrha (u organizovanim bićima) *namerna,* iz čega bi se, najzad, mogao izvesti zaključak, zasnovan kao hipoteza, da je tehnika prirode, čak što se tiče svih drugih njenih tvorevina, u odnosu prema celini prirode namerna, to jest da predstavlja svrhu.

1. *Idealizam* svrhovitosti (ja ovde stalno imam na umu objektivnu svrhovitost) ili je idealizam *kauzaliteta* ili idealizam *fataliteta* prirodnog određenja u svrhovitoj formi njenih tvorevina. Prvi princip tiče se odnosa materije prema fizičkom osnovu njene forme, naime prema zakonima kretanja; drugi princip tiče se odnosa materije i celokupne prirode prema njihovom *hipotetičkom* osnovu. Sistem *kauzaliteta* koji se pripisuje Epikuru ili Demokritu jeste, ako se shvati bukvalno, tako besmislen da se na njemu ne moramo zadržavati; naprotiv, sistem fataliteta (za čijeg se osnivača smatra Spinoza, mada je taj sistem, kako po svemu izgleda, znatno stariji), koji se poziva na nešto natčulno, do čega, dakle, naše saznanje ne dospeva, ne može se opovrgnuti tako lako zbog toga jer se njegov pojam o prabiću nikako ne može razumeti. Međutim, toliko je jasno da se povezanost svrha u svetu mora u tome sistemu shvatiti kao nenamerna (jer se ta povezanost svrha u njemu izvodi iz nekog prabića, ali ne iz njegovog razuma, te, dakle, ni iz kakve njegove namere, već iz nužnosti njegove prirode i jedinstva sveta koje iz nje poniče), te, dakle, fatalizam svrhovitosti jeste u isto vreme njen idealizam.
2. *Realizam* svrhovitosti prirode je takođe ili fizički ili hiperfizički. *Fizički* realizam te svrhovitosti zasniva svrhe u prirodi na analogonu neke moći koja dela namerno, na

*životu materije* (u njoj ili takođe pomoću nekog njenog životvornog unutrašnjeg principa, neke duše sveta) i zove se *hilozoizam. Hiperfizički* realizam izvodi svrhe u prirodi iz praosnova svemira kao razumnog bića koje namerno proizvodi (koje je iskonski živo), i to je *teizam.* [59*]

59* Iz ovoga se vidi da su filozofske škole gotovo u svim spekulativnim pitanjima čistoga uma obično oprobavale u pogledu dogmatičkih tvrđenja sva rešenja koja su moguća o nekom određenom pitanju. Tako se o svrhovitosti prirode oprobala u tu svrhu čas ili *neživa materija* ili neki *neživi Bog*, čas neka *živa materija* ili takođe neki *živi Bog*. Što se tiče nas, nama ne preostaje ništa drugo do, ako bi bilo potrebno, da apstrahujemo od svih ovih *objektivnih tvrđenja*, pa da *kritički* razmišljamo o našoj moći suđenja samo u vezi sa našim ostalim moćima saznanja da bismo njihovome principu pribavili, ako ne neku dogmatičku važnost, ono ipak važnost jedne maksime koja je dovoljna za pouzdanu upotrebu uma.

## Nijedan od gore navedenih sistema ne ispunjava ono što obećava

Na šta polažu pravo svi oni sistemi? Oni polažu pravo na to da objasne naše teleološke sudove o prirodi, i radi toga postupaju tako što neki od njih osporavaju istinitost tih naših sudova, te, dakle, oglašavaju ih za idealizam prirode (zamišljajući prirodu kao veštinu); drugi ih priznaju kao istinite i obećavaju da će mogućnost prirode dokazati na osnovu ideje o krajnjim uzrocima.

1. Doduše, sistemi koji se bore za idealizam krajnjih uzroka u prirodi priznaju, s jedne strane, da njihov princip sadrži kauzalitet po zakonima kretanja (na osnovu koga stvari u prirodi egzistiraju svrhovito), ali oni tome kauzalitetu odriču *intencionalitet,* to jest da je on namerno određen za ovo svoje svrhovito proizvođenje, ili, drugim rečima, da neka svrha jeste uzrok. To je *Epikurov* način objašnjenja, prema kome se potpuno odriče razlika između tehnike prirode i proste mehanike, pa se slučaj usvaja kao eksplikativni osnov ne samo za saglasnost proizvedenih tvorevina sa našim pojmovima o svrsi, te, dakle, za tehniku, već čak za odredbu uzroka ovog stvaranja prema zakonima kretanja, te, dakle, za mehaniku; ne objašnjava se, dakle, ništa, čak ni privid u našem teleološkom sudu, te, dakle, niukoliko se ne dokazuje tobožnji idealizam u njemu.

   S druge strane, *Spinoza* hoće da nas oslobodi svakog traganja za osnovom mogućnosti svrha prirode i da toj ideji

oduzme svaki realitet time što ih uopšte ne priznaje za proizvode, već za akcidencije koje inheriraju nekom prabiću, i tome biću kao supstratu onih prirodnih stvari propisuje u pogledu njih ne kauzalitet, već samo supzistenciju, pa (zbog njegove bezuslovne nužnosti zajedno sa svima prirodnim stvarima kao akcidencijama koje pripadaju njemu) doduše osigurava formama prirode jedinstvo osnova koje je potrebno za svaku svrhovitost, ali im u isto vreme oduzima slučajnost, bez koje se ne može zamisliti nikakvo *jedinstvo svrha,* a sa njom i sve što je *namerno,* kao što praosnov prirodnih stvari lišava svakog razuma.

Ali, spinozizam ne ispunjava ono što obećava. On želi da pokaže neki eksplikativan osnov povezanosti svrha (koju ne osporava) stvari u prirodi, a jedino imenuje jedinstvo subjekta kome sve one inheriraju. Ali, čak i kada se sa njim prizna taj način egzistiranja za bića u svetu, ipak zbog toga ono ontološko jedinstvo još nije odmah *jedinstvo svrha,* i ne čini ga shvatljivim ni na koji način. Ova jedinstvo svrha, naime, predstavlja jednu sasvim naročitu vrstu ontološkog jedinstva, koje nikako ne proizlazi iz povezanosti stvari (bića sveta) u jednome subjektu (prabiću), već bezuslovno nosi sa sobom vezu sa nekim *uzrokom* koji poseduje razum, pa čak i kada bi se sve ove stvari ujedinile u nekom jednostavnom subjektu, one ipak nikada ne predstavljaju neku vezu svrha, ukoliko se pod tim stvarima ne zamišljaju *prvo,* unutrašnje *posledice* supstancije kao *uzroka, drugo,* posledice upravo iste supstancije kao uzroka *putem njenog razuma.* Bez ovih formalnih uslova svako jedinstvo jeste prosta prirodna nužnost i, ako se ono ipak pripiše stvarima koje mi zamišljamo jedne izvan drugih, ono je slepa nužnost. Ali, ako neko hoće da nazove svrhovitošću prirode ono što škola označava kao transcendentalnu savršenost stvari (u pogledu njihove vlastite suštine), prema kojoj sve stvari imaju u sebi sve što je potrebno da bi predstavljale jednu stvar i nijednu drugu, onda je to dečja igračka rečima umesto pojmova. Jer, ako se sve stvari moraju zamisliti kao svrha, dakle, ako su jedno isto biti stvar i biti svrha, onda u osnovu nema ničega što bi posebno zasluživalo da se zamisli kao svrha.

Iz toga se zaista vidi da time što je Spinoza naše pojmove o onome što je svrhovito u prirodi sveo na svest o nama samima u nekom sveobuhvatnom (ipak u isto vreme jednostavnom) suštastvu, i što je onu formu tražio samo u jedinstvu toga jednostavnog suštastva, on nije mogao imati nameru da zastupa realizam svrhovitosti, već je morao imati nameru da brani njen idealizam; ali samu tu nameru ipak nije bio u stanju da privede u delo, jer i čista predstava jedinstva substrata ne može da proizvede čak ni ideju o nekoj ma i samo nenamernoj svrhovitosti.

2. Oni koji *realizam* svrha prirode ne samo zastupaju već uobražavaju da ga takođe mogu objasniti, veruju da su u stanju da, bar u pogledu njene mogućnosti, saznaju jednu posebnu vrstu kauzaliteta, naime uzroke koji namerno dejstvuju, inače se ne bi mogli poduhvatiti da one svrhe prirode objašnjavaju. Jer, radi samog opravdanja najsmelije hipoteze mora biti *sigurna* bar *mogućnost* onoga što se usvaja kao osnov, i moramo biti u stanju da pojmu istoga osiguramo njegov objektivni realitet.

Ali, mogućnost neke žive materije (čiji pojam sadrži protivrečnost, jer njen suštinski karakter sačinjava beživotnost, inertia) ne može čak ni da se zamisli; mogućnost neke oživljene materije ili celokupne prirode, kao neke životinje, može samo utoliko (radi neke hipoteze svrhovitosti prirode u velikome) da se upotrebi ukoliko nam se ona pokazuje u iskustvu po svojoj organizaciji u malome, ali se ni u kom slučaju ne saznaje *a priori* u njenoj mogućnosti. Dakle, mora da se učini neki cirkulus viciosus u objašnjenju, ako se svrhovitost prirode na organizovanim bićima hoće da izvede iz života materije, i ako se opet taj život ne poznaje drukčije do u organizovanim bićima, dakle, ako se bez takvog iskustva ne može da stvori sebi neki pojam o njenoj mogućnosti. Prema tome, hilozoizam ne ispunjava ono što obećava.

Naposletku, ni *teizam* isto tako nije u stanju da dogmatički dokaže mogućnost svrha prirode, kao neki ključ za teleologiju, premda teizam u poređenju sa svima ostalima eksplikativnim osnovima te mogućnosti ima to preimućstvo što pomoću nekog razuma koji pripisuje

prabiću najbolje otrže svrhovitost prirode od idealizma, i što za njeno stvaranje uvodi namerni kauzalitet.

Jer tu bi se, pre svega, morala dokazati, na jedan za odredbenu moć suđenja zadovoljavajući način, nemogućnost jedinstva svrha u materiji zasnovanog na njenom prostom mehanizmu da bismo imali pravo da osnov toga jedinstva postavimo na određen način van prirode. Ali, mi nismo u stanju da išta dalje dokučimo do to da prema osobinama i granicama naših moći saznanja (pošto ne saznajemo prvi, unutrašnji osnov toga mehanizma) mi ni na koji način ne smemo da tražimo u materiji neki princip određenih veza među svrhama, već za nas ne preostaje nikakav drugi način prosuđivanja tvorevina kao svrha prirode do način prosuđivanja pomoću najvišeg razuma kao uzroka sveta. Ali to je samo jedan osnov za refleksivnu, a ne za odredbenu moć suđenja, i ono ne može da ovlašćuje ni za kakvo objektivno tvrđenje.

## Uzrok nemogućnosti da se pojam tehnike prirode obrađuje dogmatički jeste nepojmljivost svrhe prirode

Mi postupamo dogmatički s pojmom (čak i kada bi to bio neki empirijski uslovljeni pojam) ako ga posmatramo kao pojam koji se sadrži pod nekim drugim pojmom o objektu koji pojam sačinjava princip uma, pa ga određujemo shodno tome principu uma. Međutim, mi kritički samo postupamo sa tim pojmom ako ga posmatramo samo u vezi sa našom moći saznanja, te, dakle, samo u vezi sa subjektivnim uslovima pod kojima se on može zamisliti, ne poduhvatajući se da išta odlučujemo o njegovome objektu. Dakle, dogmatičko postupanje s pojmom jeste zakonito samo za odredbenu moć suđenja, kritičko postupanje sa tim pojmom zakonito je samo za refleksivnu moć suđenja.

Pojam pak o nekoj stvari kao svrsi prirode jeste pojam koji supsumira prirodu pod kauzalitet koji se može zamisliti jedino umom, da bi se po tome principu sudilo o onome što je o objektu dato u iskustvu. Ali da bismo taj pojam o stvari kao svrsi prirode upotrebili dogmatički za odredbenu moć suđenja, mi bismo prethodno morali biti sigurni u objektivni realitet toga pojma, jer inače ne bismo bili u stanju da pod njega supsumiramo ma koju stvar u prirodi. Ali, pojam jedne stvari kao svrhe prirode jeste,

doduše, jedan empirijski uslovljeni pojam, to jest pojam koji je moguć samo pod izvesnim uslovima koji su dati u iskustvu, ali ipak to nije pojam koji se može dobiti apstrahovanjem iz iskustva, već koji je moguć samo u prosuđivanju predmeta prema nekom principu uma. Taj pojam, dakle, ne može nikako da se sazna i dogmatički dokaže u pogledu svoga objektivnog realiteta (to jest da je neki objekat moguć kao njemu shodan) kao takav jedan princip, i mi ne znamo da li je on samo jedan sofistički i objektivno prazan pojam (conceptus ratiocinans), ili je pojam uma, pojam koji utemeljuje saznanje, pojam koji je od strane uma potvrđen (conceptus ratiocinatus). Dakle, za odredbenu moć suđenja taj pojam ne može da se obrađuje dogmatički, to jest ne samo što ne može da se odluči da li stvari u prirodi, posmatrane kao svrhe prirode, zahtevaju radi svoga proizvođenja neki sasvim poseban kauzalitet (kauzalitet prema svrhama), ili ga ne zahtevaju, već čak ni pitanje o tome ne može da se postavi, jer pojam o nekoj svrsi prirode ne može se u pogledu svoga objektivnog realiteta nikako dokazati umom (to jest taj pojam nije konstitutivan za odredbenu moć suđenja, već je za refleksivnu moć suđenja samo regulativan za reflektivnu moć suđenja).

Da taj pojam pak nije konstitutivan jasno je iz toga što on kao pojam o *prirodnoj tvorevini* sadrži u sebi prirodnu nužnost, no ipak u isto vreme i neku slučajnost forme objekta (u odnosu na čiste zakone prirode) na upravo toj istoj stvari kao svrsi; prema tome, ako u njemu ne treba da postoji nikakva protivrečnost, on mora da sadrži neki osnov mogućnosti stvari u prirodi, ali i neki osnov mogućnosti same te prirode i njenog odnosa prema nečemu što nije priroda koja se može empirijski saznati (što je natčulno), te, dakle, nešto što mi nikako nismo u stanju da saznamo da bi se prosudio prema nekoj drukčijoj vrsti kauzaliteta nego što je kauzalitet prirodnog mehanizma, ako se želi da utvrdi njegova mogućnost. Pošto je, dakle, pojam jedne stvari kao svrhe prirode natčulan za *odredbenu moć suđenja,* ako se objekat posmatra umom (mada on u pogledu predmeta iskustva može za refleksivnu moć suđenja biti imanentan), te, dakle, njemu se može biti pribavljen objektivan realitet za odredbene sudove; to je na osnovu toga shvatljivo kako je moguće da svi sistemi — koji se uopšte mogu zamisliti radi dogmatičkog obrađivanja pojma prirodnih svrha i prirode kao jedne celine povezane krajnjim

uzrocima — nisu u stanju da išta odluče, ni objektivno potvrdno ni objektivno odrečno; jer, ako se stvari supsumiraju pod jedan pojam koji je samo problematičan, njegovi sintetički predikati (na primer ovde: da li je svrha prirode koju zamišljamo radi proizvođenja stvari namerna ili nenamerna) moraju davati iste takve (problematične) sudove o objektu pa bili oni potvrdni ili odrečni, pošto se ne zna da li se sudi o nečemu ili o ničemu. Pojam kauzaliteta pomoću svrha (kauzaliteta veštine) poseduje na svaki način objektivan realitet, isto tako pojam kauzaliteta na osnovu mehanizma prirode. Ali, pojam kauzaliteta prirode na osnovu pravila o svrhama, a još više pojam kauzaliteta nekog suštastva, kakvo nam ni u kom slučaju ne može biti dato u iskustvu, naime takvog suštastva kao praosnova prirode, takav se pojam, velim, može zaista zamisliti bez protivrečnosti, ali on ipak nije pogodan za dogmatičke odredbe: jer njemu ničim ne može biti osiguran objektivan realitet, pošto se ne može dobiti apstrahovanjem iz iskustva, a i radi mogućnosti iskustva nije potreban. Ali, čak kada bi se to dogodilo, kako mogu stvari koje se tačno označavaju za tvorevine božanske veštine da svrstavam među tvorevine prirode, čija je nesposobnost da proizvodi takve tvorevine na osnovu svojih zakona učinila nužnim da se pozivamo na neki uzrok koji se od nje razlikuje?

## Pojam objektivne svrhovitosti prirode jeste kritički princip uma za refleksivnu moć suđenja

Ipak je sasvim drugo da li ću reći: stvaranje izvesnih stvari prirode, ili čak celokupne prirode moguće je samo na osnovu nekog uzroka koji se na delanje odlučuje prema svrhama; ili ću reći: ja *prema osobenoj prirodi svojih moći saznanja* nisam u stanju da o mogućnosti onih stvari prirode i njihovom stvaranju sudim drukčije, osim ako radi toga stvaranja zamislim neki uzrok koji dejstvuje prema svrhama, te, dakle, osim ako zamislimo neko suštastvo koje stvara po analogiji sa kauzalitetom nekog razuma. U prvom slučaju hoću da utvrdim nešto o objektu, te sam obavezan da dokažem objektivni realitet nekog usvojenog pojma; u drugom slučaju um određuje samo upotrebu mojih moći saznanja ne samo prema njihovoj osobenosti i bitnim uslovima njihovog obima već i s obzirom na njihove granice. Prema tome, prvi je princip *objektivni* osnovni stav za odredbenu moć suđenja, dok je drugi princip *subjektivan* osnovni stav samo za refleksivnu

moć suđenja, te, dakle, on predstavlja jednu njenu maksimu koju joj nameće um.

Za nas je, naime, neophodno potrebno da u osnov prirode postavimo pojam neke svrhe ako hoćemo da je neprekidnim posmatranjem proučavamo makar samo u njenim organizovanim tvorevinama, te, dakle, taj pojam je već za iskustvenu upotrebu našega uma jedna naprosto nužna maksima. Očigledno je ovo: kada je takvo jedno uputstvo za proučavanje primljeno i pri tome se uvidelo da je ono provereno, onda moramo bar da oprobamo dotičnu maksimu moći suđenja takođe na celini prirode, jer bi se na osnovu nje mogli pronaći još neki zakoni prirode, koji bi inače, usled ograničenja naših uvida u unutrašnjost njenog mehanizma, ostali za nas skriveni. Ali, u pogledu ove poslednje upotrebe našega uma, ona maksima moći suđenja zaista je korisna, ali nije neophodna, pošto nam priroda u celini kao organizovana (u gore navedenom najužem značenju reči) nije data. Naprotiv, što se tiče onih tvorevina prirode o kojima se mora suditi da su oformljene tako a ne drukčije samo blagodareći nekoj nameri da bi se dobilo makar samo neko iskustveno saznanje o njihovom unutrašnjem svojstvu, ona maksima refleksivne moći saznanja je bitno nužna, jer je čak i misao o njima kao organizovanim stvarima nemoguća, ako se sa njom ne poveže misao o namernom stvaranju.

Ali, pojam svake stvari čiju egzistenciju ili formu zamišljamo kao moguću pod uslovom neke svrhe nerazdvojno je povezan sa pojmom njene slučajnosti (prema prirodnim zakonima). Stoga i one stvari prirode, za koje smatramo da su moguće samo kao svrhe, sačinjavaju najvažniji dokaz slučajnosti svemira, i predstavljaju ne samo za običan razum već i za filozofa opravdan dokaz da svemir zavisi i potiče od nekog suštastva koje egzistira izvan sveta, i to od suštastva koje je (zbog one svrhovite forme) razumno: da, prema tome, teleologija nalazi završno razjašnjenje za svoja istraživanja samo i jedino u teologiji.

Ali, šta na kraju krajeva dokazuje i najpotpunija teleologija? Da li ona dokazuje, recimo, da postoji neko takvo razumno biće? Ne; ona ne dokazuje ništa drugo do da mi, prema prirodi naših moći saznanja, dakle u vezi iskustva sa najvišim principima uma, naprosto nismo u stanju da napravimo sebi ikakav pojam o mogućnosti jednog takvog sveta, osim tako što ćemo zamisliti

njegov najviši uzrok kao uzrok koji *dela namerno.* Dakle, mi nismo u stanju da objektivno dokažemo stav: postoji neko razumno prabiće, već to možemo učiniti samo subjektivno radi upotrebe naše moći suđenja u njenoj refleksiji o onim svrhama u prirodi koje se ne mogu zamisliti na osnovu i jednog drugog principa, osim na osnovu principa namernog kauzaliteta nekog najvišeg uzroka.

Ako bismo hteli da najviši stav dokažemo dogmatički — na osnovu teleoloških razloga, onda bismo se zapleli u takve teškoće iz kojih se ne bismo mogli ispetljati. Jer, tada bi se za osnov tih zaključaka morao uzeti ovaj stav: organizovana bića u svetu moguća su samo na osnovu uzroka koji namerno dejstvuje. Ali da bismo mi, pošto samo sa gledišta ideje svrha možemo te stvari proučavati u njihovoj kauzalnoj povezanosti i tu kauzalnu povezanost saznati u njenoj zakonitosti, takođe bili u pravu da upravo to pretpostavimo i za svako misleno i saznajno biće kao nužan uslov, te, dakle, kao uslov koji pripada objektu a ne samo našem subjektu: *to* bismo pri tome morali neizbežno želeti da tvrdimo. Ali, sa takvim tvrđenjem mi se iz onih teškoća ne možemo izvući. Jer, pošto mi ne *posmatramo* svrhe u prirodi zapravo kao namerne, već samo u refleksiji o njenim tvorevinama taj pojam dodajemo u *mislima* kao neko uputstvo za moć suđenja: to mi te svrhe ne dobij amo od objekta. Za nas je štaviše *a priori* nemoguće da takav jedan pojam opravdamo kao prihvatljiv u njegovom objektivnom realitetu. Dakle, prosto naprosto, to jest i ostaje samo jedan stav koji se zasniva na subjektivnim uslovima, naime na uslovima naše moći suđenja koja reflektira shodno našim moćima saznanja, a koji bi, kada bi se izrazio u obliku stava koji važi objektivno dogmatički, glasio: postoji jedan Bog; za nas ljude, međutim, taj stav dopušta samo ovu ograničenu formulu: mi nismo u stanju da svrhovitost, koja se mora uzeti za osnov čak našeg saznanja unutrašnje mogućnosti mnogih stvari u prirodi, zamislimo i pojmimo drukčije, osim ako zamislimo njih i svet uopšte kao tvorevinu nekog razumskog uzroka (jednoga Boga).

Ako je pak ovaj stav, zasnovan na jednoj neophodnoj nužnoj maksimi naše moći suđenja, potpuno zadovoljavajući u svakom ljudskom smislu ne samo za svaku spekulativnu upotrebu našega uma već i za svaku njegovu praktičnu upotrebu, onda bih zaista

želeo da znam šta nam pri tome nedostaje te nismo u stanju da dokažemo njegovo važenje i za viša bića, naime da to dokažemo na osnovu čistih objektivnih razloga (koji na žalost prevazilaze našu moć). Sasvim je, naime, sigurno da mi na osnovu samo mehaničkih principa prirode ne možemo organizovana bića i njihovu unutrašnju mogućnost čak ni da saznamo dovoljno, a još manje da ih objasnimo; i to je tako sigurno da se smelo može reći: za ljude je besmisleno da takav plan makar samo zamisle, ili da se nadaju da će još jednom moći da se pojavi neki Njutn koji će na osnovu prirodnih zakona, koji nisu raspoređeni po nekoj svrsi, objasniti makar samo postanak jedne travke; to saznanje moraće ljudima naprosto da se uskrati. Ali, da se onda ni u prirodi, ako bismo bili u stanju da prodremo do njenog principa u specificiranju njenih opštih, nama poznatih zakona, nipošto *ne može* skrivati neki dovoljan osnov mogućnosti organizovanih bića, ne podmećući njihovome proizvođenju neku svrhu (dakle, u samom njenom mehanizmu), — to bi naše mišljenje opet bilo suviše smelo; jer otkuda mi to možemo da znamo? Ovde gde je stalo do sudova čistoga uma, verovatnosti apsolutno ne dolaze u obzir. — Dakle, mi apsolutno nismo u stanju da donesemo neki objektivan sud o tezi koja glasi: da li u osnovi onoga što s pravom nazivamo svrhama prirode leži kao uzrok sveta (te, dakle, kao njegov tvorac) neko biće koje dela prema svrhama, i to ni potvrdan ni odričan sud; sigurno je samo to da, ako mi ipak treba da sudimo bar po onome što nam je dopušteno da saznajemo našom vlastitom prirodom (prema uslovima i granicama našega uma), onda mi u osnov mogućnosti onih svrha prirode ne možemo da stavimo apsolutno ništa drugo do neko razumno biće, što jedino odgovara maksimi naše refleksivne moći suđenja, dakle nekom subjektivnom osnovu koji neotuđivo pripada ljudskome rodu.

### Napomena

Ovo razmatranje, koje po svome velikome značaju vredi da se iscrpno izloži u transcendentalnoj filozofiji, može se ovde uneti samo epizodno radi objašnjenja (ne radi dokazivanja onoga što je ovde izloženo).

Um jeste moć principa i u svome krajnjem zahtevu usmeren je na ono što je bezuslovno, dok, naprotiv, razum stoji umu u službi

samo pod jednim uslovom koji mora biti dat. Međutim, um apsolutno nije u stanju da bez pojmova razuma, kojima objektivni realitet mora biti dat, sudi objektivno (sintetički), i kao teorijski um za sebe on apsolutno ne sadrži nikakve konstitutivne principe, već samo regulativne principe. Ubrzo se primećuje da onde gde razum ne može da ga prati, tu um postaje prekomeran i pokazuje se u idejama koje su, doduše (kao regulativni principi), opravdane, ali se ne pokazuje u pojmovima koji objektivno važe; razum pak, koji sa umom ne može da ide ukorak, ali bi ipak bio potreban radi važenja za objekte, ograničava važenje onih ideja uma samo na subjekat, ali ipak uopštava to njihovo važenje proširujući ga na sve subjekte toga roda, to jest ograničava ga na ovaj uslov: da se prema prirodi naše (ljudske) moći saznanja ili, štaviše, da se uopšte prema pojmu, koji smo u stanju da *sebi stvorimo* o moći nekog konačnog umnog bića uopšte, može i mora misliti samo tako i nikako drukčije, ipak ne tvrdeći da se osnov takvog jednog suda nalazi u objektu. Mi želimo da navedemo primere koji su doduše vrlo važni i takođe skopčani sa teškoćama da bismo ih ovde odmah nametnuli čitaocu kao dokazne stavove, ali ti primeri mogu dati čitaocu materijal za razmišljanje, i poslužiti kao objašnjenje onoga što je ovde naš naročiti posao.

Za ljudski je razum neophodno potrebno da razlikuje mogućnost stvari i njihovu stvarnost. Osnov te razlike leži u subjektu i prirodi njegovih moći saznanja. Jer, kada se radi upražnjavanja tih moći saznanja ne bi zahtevale dve potpuno heterogene stvari, kao što su razum za pojmove i čulno opažanje za one objekte koji tim pojmovima odgovaraju, onda ne bi ni postojala takva razlika (između onoga što je moguće i onoga što je stvarno). Kada bi, naime, naš razum bio razum koji opaža, onda on ne bi imao predmete kao ono što je stvarno. Tada bi otpali oboje: i pojmovi (koji se odnose samo na mogućnost jednog predmeta) i čulni opažaj i (koji nam nešto daju, mada nam ipak time ne omogućuju da to nešto saznamo kao predmet). Ali, svako naše razlikovanje onoga što je moguće od onoga što je stvarno zasniva se na tome što ono što je moguće znači samo položaj predstave neke stvari prema našem pojmu i uopšte prema moći mišljenja, a ono što je stvarno znači postavljanje stvari same po sebi (izvan toga pojma). Prema tome, razlikovanje mogućih stvari od stvarnih stvari jeste takvo razlikovanje koje važi samo subjektivno za ljudski razum, jer mi, naime, uvek možemo još

imati nešto u mislima, mada ono ne postoji, ili smo u stanju da sebi nešto predstavimo kao dato, mada o njemu nemamo još nikakvog pojma. Dakle, ovi stavovi: da stvari mogu biti moguće, a da nisu stvarne, i da se, prema tome, iz mogućnosti ne može izvesti stvarnost, ti stavovi, velim, važe za ljudski um kao potpuno tačni, mada zbog toga ne dokazuju da ta razlika leži u samim stvarima. Jer, da se iz toga ovo ne može izvesti, te, dakle, da oni stavovi zaista važe na svaki način i za objekte, ukoliko se naša moć saznanja kao čulno uslovljena bavi i objektima čula, ali da ne važe za stvari uopšte, jasno se vidi iz neprestanog zahteva uma da se pretpostavi nešto (praosnov) kao ono što egzistira kao bezuslovno nužno, a na kojem se mogućnost i stvarnost više ne mogu razlikovati, i za koju ideju naš razum nema naprosto nikakvog pojma, to jest nije u stanju da iznađe ikakav način na koji može da predstavi takvu jednu stvar i njen način egzistiranja. Jer, ako razum *zamisli* takvu stvar (a može je zamisliti kako god hoće), onda je ona zamišljena samo kao moguća. Ako je pak razum svestan te stvari kao stvari koja je data u opažaju, onda je ona stvarna, pri čemu on ne mora da zamišlja išta o njenoj mogućnosti. Stoga pojam apsolutno nužnog bića predstavlja, doduše, neophodnu ideju uma, ali je za ljudski razum nedostižan problematičan pojam. Taj pojam, međutim, ipak važi za upotrebu naših moći saznanja shodno njihovoj naročitoj osobini, te, dakle, ne važi za objekt i usled toga za svako biće koje saznaje: jer ja ne mogu da pretpostavim kod svakog takvog bića mišljenje i opažanje kao dva različita uslova upražnjavanja njegovih moći saznanja, te, dakle, mogućnosti i stvarnosti stvari. Za razum, kod kojeg se ta razlika ne bi pojavila, reklo bi se: svi objekti koje saznajemo *postoje* (egzistiraju); i mogućnost nekih objekata koji ipak ne egzistiraju, to jest njihova slučajnost ako egzistiraju, dakle i nužnost koju od te slučajnosti treba razlikovati, ni na koji način ne bi mogla da uđe u predstavu takvog bića. Ono pak što našem razumu tako teško pada, da se ovde svojim pojmovima izjednači sa umom, jeste samo ovo: što za njega kao ljudski razum jeste natčulno (to jest za subjektivne uslove njegovoga saznanja nemoguće) ono što ipak um kao pripadno objektu čini principom. — Pri tome pak stalno važi maksima da mi sve objekte, kada njihovo saznanje prevazilazi moć razuma, zamišljamo prema onim subjektivnim uslovima upražnjavanja moći saznanja koji su nužno skopčani sa našom (to jest ljudskom) prirodom; i ako

sudovi koji su na taj način doneti (kao što u pogledu natčulnih pojmova drukčije i ne može biti) ne mogu biti konstitutivni principi koji određuju objekat onakvim kakav on jeste, onda će oni ipak ostati regulativni principi koji su u upražnjavanju imanentni i pouzdani, i koji odgovaraju ljudskoj svrsi.

Kao što um u teorijskom posmatranju prirode mora da usvoji ideju neke bezuslovne nužnosti njenoga praosnova: tako on u praktičnom posmatranju pretpostavlja takođe svoj vlastiti (u pogledu prirode) bezuslovni kauzalitet, to jest slobodu, pošto je svestan svoje moralne zapovesti. Ali, pošto se sada objektivna nužnost radnje kao dužnosti protivstavlja onoj nužnosti koju bi ta radnja posedovala kao događaj ako bi njen osnov ležao u prirodi a ne u slobodi (to jest ne u kauzalitetu uma), i pošto se moralno-potpuno-nužna radnja posmatra fizički kao potpuno slučajna (to jest da ono što bi *trebalo* da se nužno desi ipak se često ne dešava), to je jasno da samo od subjektivne osobine naše praktične moći potiče to što se moralni zakoni moraju zamisliti kao zapovesti (a njima odgovarajuće radnje kao dužnosti), i što um ne izražava tu nužnost nekim *bićem* (bivanjem), već *onim što treba da bude,* što se ne bi dogodilo kada bi se um posmatrao u njegovom kauzalitetu bez čulnosti (kao subjektivnog uslova njegove primene na predmet prirode), te, dakle, kada bi se posmatrao kao uzrok u jednome inteligibilnom svetu koji se potpuno saglašava sa moralnim zakonom, i u kome ne bi postojala nikakva razlika između nalaganja i delanja, između praktičnog zakona o onome što je zahvaljujući nama moguće i teorijskog zakona o onome što je zahvaljujući nama stvarno. Ali, mada inteligibilni svet, u kome bi sve bilo stvarno samo zato što je (kao nešto što je dobro) moguće, predstavlja za nas natčulni pojam, pa je čak i sloboda kao formalni uslov toga inteligibilnog sveta za nas takav isti pojam, koji nije pogodan ni za kakav konstitutivan princip da bi se na osnovu njega odredio objekat i njegov objektivni realitet, ipak taj objektivni realitet služi, prema svojstvenosti naše (delimice čulne) prirode i naše moći, nama i svima umnim bićima koja stoje u vezi sa čulnim svetom, ukoliko smo u stanju da ga zamislimo, prema osobenosti našega uma, kao jedan opšti *regulativan princip,* koji ne određuje objektivno svojstvenost slobode kao forme kauzaliteta, već pravila radnji pretvara prema onoj ideji u zapovesti za svakoga, i to sa istom važnošću, kao kada bi se to događalo.

Isto se tako, što se tiče ovoga slučaja, može priznati ovo: mi ne bismo našli nikakvu razliku između mehanizma prirode i njene tehnike, to jest svrhovite povezanosti u prirodi, kada naš razum ne bi bio takav da mora da ide od onoga što je opšte ka onome što je posebno, te, dakle, ako moć suđenja u pogledu onoga što je posebno ne bi bila u stanju da sazna ikakvu svrhovitost, i prema tome da donese ikakve odredbene sudove, a da ne poseduje neki opšti zakon pod koji može da supsumira ono što je posebno. Ali, pošto sad to posebno kao takvo sadrži nešto što je, u pogledu onoga što je opšte, slučajno, a um pri svemu tome ipak zahteva u vezi posebnih zakona prirode jedinstvo, te, dakle, zakonitost (koja se zakonitost onoga što je slučajno zove svrhovitost), a izvođenje posebnih zakona iz opštih s obzirom na ono slučajno što ga posebni zakoni sadrže jeste nemoguće *a priori* pomoću određivanja pojma o objektu, to će pojam svrhovitosti prirode u njenim tvorevinama biti za ljudsku moć suđenja u pogledu prirode nužan, ali neće biti pojam koji se tiče odredbe samih objekata, dakle predstavljaće za moć suđenja jedan subjektivan princip uma, koji kao regulativan (ne konstitutivan) važi za našu *ljudsku moć suđenja* isto tako kao kada bi bio objektivan princip.

## O onoj osobenosti ljudskoga razuma na osnovu koje pojam jedne svrhe prirode postaje za nas moguć

U prethodnoj napomeni naveli smo one osobenosti naše (čak vrhovne) moći saznanja koje prenosimo na same stvari kao njihove objektivne predikate, na šta bivamo lako zavedeni, ali te se osobenosti odnose na ideje za koje u iskustvu ne može biti dat nikakav saobrazan predmet, i koje su stoga mogle da služe samo kao regulativni principi u proširivanju iskustava. Doduše, sa pojmom svrhe prirode stvar stoji isto tako što se tiče uzroka mogućnosti jednog takvog predikata koji se može nalaziti samo u ideji; ali ipak ona posledica koja tome uzroku odgovara (sam proizvod) data je u prirodi, i pojam kauzaliteta prirode, kao kauzaliteta jednoga bića koje dela prema svrhama, pretvara, kako izgleda, ideju svrhe prirode u jedan konstitutivan princip te njene svrhe: i u tome ta ideja poseduje nešto što je odvaja od svih drugih ideja.

Međutim, to što je odvaja sastoji se u ovome: što dotična (ideja nije princip uma za razum, već za moć suđenja, te

predstavlja, dakle, isključivo primenu jednoga razuma uopšte na moguće predmete iskustva, i to onde gde sud ne može da bude odredben, već samo refleksivan, te prema tome predmet, doduše, može biti dat u iskustvu, ali se o njemu ne može *suditi* čak ni da je prema ideji *određen* (a kamoli da je njoj potpuno saobrazan), već se o njemu može samo reflektirati.

Dakle, to što odvaja odnosi se na jednu osobenost *našega* (ljudskoga) razuma u pogledu moći suđenja u njenoj refleksiji o stvarima u prirodi. Ali, ako je to slučaj, onda ovde mora da leži u osnovi ideja o nekom drugom mogućem razumu, različnom od ljudskoga razuma (kao što smo u *Kritici čistoga uma* morali misliti na neko drugo moguće opažanje, ako je trebalo da se naše opažanje shvati kao neka naročita vrsta opažanja, naime kao ono opažanje za koje predmeti važe samo kao pojave) da bi se moglo reći: mi izvesne tvorevine prirode *moramo,* prema naročitoj prirodi našega razuma, da *posmatramo* u njihovoj mogućnosti kao namerno proizvedene i proizvedene kao svrhe, a da zbog toga ipak ne zahtevamo da stvarno postoji neki naročiti uzrok koji za svoj odredbeni osnov ima predstavu o nekoj svrsi, te, dakle, ne odričući da neki drugi (viši) razum, nego što je naš razum, nije u stanju da nađe osnov mogućnosti takvih tvorevina prirode takođe u mehanizmu prirode, to jest u jednoj kauzalnoj povezanosti za koju se ne pretpostavlja kao uzrok isključivo neki razum.

Ovde je, dakle, u pitanju ponašanje *našega* razuma prema moći suđenja, naime, da mi tražimo u tome njegovom ponašanju izvesnu slučajnost kakvoće našega razuma da bismo tu slučajnost uočili kao osobenost našega razuma za razliku od drugih mogućih razuma.

Ta se slučajnost nalazi, sasvim prirodno, u onome što je *posebno,* a što moć suđenja treba da podvede pod ono što je *opšte* kod pojmova razuma; jer onim što je opšte kod *našega* (ljudskoga) razuma nije određeno ono što je posebno; a slučajno je, kakve se mnogostruke različite stvari, no koje se ipak saglašavaju u jednoj zajedničkoj oznaci, mogu pojaviti u našem opažanju. Naš je razum moć pojmova, to jest naš je razum diskurzivan razum, za koji naravno mora da bude slučajna ona osobenost i ona raznolikost posebnoga koje mu može biti dato u prirodi, i koje može da se podvede pod njegove pojmove. Ali, pošto je ipak za saznanje potrebno i opažanje, i pošto bi moć *potpune spontanosti*

*opažanja* predstavljala moć saznanja koja se potpuno razlikuje od čulnosti i koja je od čulnosti potpuno nezavisna, te, dakle, razum u najopštijem značenju, to se može zamisliti takođe neki *intuitivni* razum (negativno, naime samo kao razum koji nije diskurzivan), koji ne ide od opštega ka posebnome, i na taj način (pomoću pojmova) ka onome što je pojedinačno, i za koji ne postoji slučajnost saglašavanja prirode u njenim tvorevinama, proizvedenim prema posebnim zakonima, sa razumom, koja slučajnost pravi našem razumu velike teškoće da u raznovrsnosti tih njenih tvorevina uspostavi jedinstvo saznanja; posao koji naš razum može da obavi samo na osnovu onog saglašavanja prirodnih oznaka sa našom moći pojmova koje je vrlo slučajno, a koji posao nije potreban intuitivnom razumu.

Dakle, naš razum ima za moć suđenja tu osobenost što se saznanjem koje se njime postiže ne određuje ono što je posebno onim što je opšte, te, prema tome, to posebno ne može da se izvede jedino iz opštega; pa ipak to posebno u raznolikosti prirode treba da se (na osnovu pojmova i zakona) saglašava sa opštim da bi bilo u stanju da se supsumira pod njega, koja saglasnost mora pod takvim okolnostima da bude vrlo slučajna i za moć suđenja bez određenog principa.

Da bismo ipak bili u stanju da bar zamislimo mogućnost takve saglasnosti stvari u prirodi sa moći suđenja (koju mi zamišljamo kao slučajnu, te, dakle, kao moguću samo pomoću neke na nju usmerene svrhe), mi u isto vreme moramo da zamislimo neki drugi razum, u odnosu prema kome, i to pre svake njemu pripisane svrhe, možemo da predstavimo kao *nužnu* onu saglasnost prirodnih zakona sa našom moći suđenja koja je za naš razum zamišljiva samo pomoću povezujućeg sredstva svrha.

Naš razum, naime, ima tu osobinu da u svome saznanju, na primer u saznanju uzroka nekog proizvoda, mora da ide od *analitički opštega* (od pojmova) ka onome što je posebno (ka posebnome datog empirijskog opažaja), pri čemu, dakle, naš razum u pogledu raznolikosti posebnoga ne određuje ništa, već to određivanje za moć suđenja mora da očekuje od supsumcije empirijskoga opažaj a (kada je predmet proizvod prirode) pod pojam. Ali, mi možemo da zamislimo takođe jedan razum, koji, zato što nije diskurzivan, kao što je naš, već intuitivan, ide od onoga što je *sintetički opšte* (od opažaja celine kao takvog

sintetički opšteg) ka onome što je posebno, to jest koji ide od celine ka delovima; koji, dakle, kao i njegova predstava celine, ne sadrži u sebi *slučajnost* povezanosti delova da bi omogućio određenu formu celine koja je potrebna našem razumu, koji mora da ide napred od delova kao opšte zamišljenih osnova ka raznolikim mogućim formama kao posledicama koje pod njih treba da se supsumiraju. Naprotiv, prema prirodi našega razuma svaka realna celina prirode mora da se posmatra samo kao posledica suparničkih pokretačkih sila delova. Ako, dakle, ne želimo da zamislimo mogućnost celine kao zavisnu od delova, kao što to odgovara našem diskurzivnom razumu, već da shodno intuitivnom (prauzornom) razumu zamislimo mogućnost delova (u pogledu njihove osobine i njihove povezanosti) kao zavisnu od celine, onda se to, upravo prema istoj osobenosti našega razuma, ne može dogoditi tako jer celina sadrži osnov mogućnosti povezanosti delova (što bi u diskurzivnome saznanju predstavljalo protivrečnost), već samo tako što *predstava* jedne celine sadrži osnov mogućnosti njene forme i one povezanosti delova koja je radi nje potrebna. Ali, pošto bi tada celina predstavljala posledicu (proizvod), čija se *predstava* posmatra kao *uzrok* njene mogućnosti, a proizvod uzroka, čiji odredbeni osnov jeste samo predstava njegove posledice, naziva se svrhom: iz toga proizlazi da je to samo posledica, koja potiče iz naročite svojstvenosti našega razuma, kada tvorevine prirode zamišljamo kao moguće na osnovu nekog drukčijeg kauzaliteta nego što je kauzalitet prirodnih zakona materije, naime samo na osnovu kauzaliteta svrha i krajnjih uzroka, i da se taj princip ne odnosi na mogućnost samih takvih stvari (posmatrajući ih čak kao fenomene) prema ovom načinu proizvođenja, već se odnosi samo na ono njihovo prosuđivanje koje je za naš razum moguće. Pri tome, mi u isto vreme uviđamo zašto u prirodnoj nauci ni izdaleka nismo zadovoljni objašnjenjem tvorevina prirode na osnovu kauzaliteta prema svrhama, jer mi, naime, zahtevamo da se u prirodnoj nauci prirodno stvaranje prosuđuje saobrazno našoj moći njegovog prosuđivanja, to jest saobrazno refleksivnoj moći suđenja, a ne saobrazno samim stvarima radi odredbene moći suđenja. Pri tome, takođe, nipošto nije potrebno dokazivati da je takav intellectus archetypus moguć, već treba samo dokazati da mi u isticanju našega diskurzivnoga razuma, kojem su potrebne slike (intellectus ectypus), i isticanju slučajnosti takve

njegove osobine, bivamo navedeni na onu ideju (jednoga intellectus archetypus), i da ta ideja ne sadrži nikakvu protivrečnost.

Ako sada posmatramo jednu celinu materije u pogledu njene forme kao proizvod delova i njihovih sila i njihovih sposobnosti da se povezuju sami od sebe (zamišljajući druge materije koje ti delovi privode jedno drugima), onda mi predstavljamo mehanički način proizvođenja te celine. Ali, na taj način ne proizilazi nikakav pojam o nekoj celini kao svrsi, čija unutrašnja mogućnost neophodno pretpostavlja takvu ideju o celini od koje zavisi čak osobina delova i njihov način dejstvovanja, kako mi ipak moramo da zamislimo svako organizovano telo. Ali, iz toga ne proizlazi (kao što smo upravo pokazali) da je nemoguće mehaničko proizvođenje takvog tela, jer to bi značilo isto kao i ovo tvrđenje: *za svaki je razum* nemoguće (to jest protivrečno) da zamisli takvo jedinstvo u spajanju onoga što je raznoliko, i da ideja toga jedinstva ne predstavlja u isto vreme njegov proizvodni uzrok, to jest bez namernog proizvođenja. Pa ipak to bi, u stvari, proizlazilo kada bismo imali pravo da materijalna bića posmatramo kao stvari po sebi. Jer tada bi jedinstvo, koje sačinjava osnov mogućnosti prirodnih tvorevina, predstavljalo isključivo jedinstvo prostora koji, međutim, nije realni uzrok tvorevina, već samo njihov formalni uslov; mada prostor ima sa realnim uzrokom, za kojim mi tragamo, neke sličnosti po tome što se u njemu nijedan deo ne može odrediti a da ne stoji u odnosu prema celini (čija predstava, dakle, leži u osnovi mogućnosti delova). Ali pošto je ipak bar moguće da se materijalni svet posmatra kao prosta pojava, i da se nešto kao stvar po sebi (koja nije pojava) zamisli kao supstrat, ali da se tome supstratu postavi u osnov neki odgovarajući intelektualni opažaj (mada taj intelektualni opažaj nije naš opažaj), onda bi postojao neki, mada za nas nesaznatljivi, natčulni realni uzrok za prirodu, kojoj mi sami takođe pripadamo, u kojoj bismo, dakle, posmatrali ono što je u njoj kao predmetu čula nužno prema mehaničkim zakonima; no saglasnost i jedinstvo posebnih zakona i formi prema tim istim posebnim zakonima, koje, s obzirom na mehaničke zakone, moramo prosuditi kao slučajne, posmatrali bismo u prirodi kao predmet uma (dakako celinu prirode kao sistem) istovremeno prema teleološkim zakonima, i prosuđivali bismo ih na osnovu dva različna principa, a da se mehanički i

teleološki način objašnjenja ne isključuju, kao da jedno drugome protivreče.

Iz ovoga se takođe može uvideti ono što se inače, doduše, moglo lako naslutiti, ali se teško moglo sa sigurnošću utvrditi i dokazati, naime, da bi zaista princip mehaničkog izvođenja svrhovitih tvorevina prirode mogao postojati pored teleološkog principa, ali da taj mehanički princip ni u kom slučaju ne bi bio u stanju da učini izlišnim teleološki princip, to jest zaista se na svakoj stvari koju moramo prosuditi kao svrhu prirode (na svakom organizovanom biću) mogu oprobati svi priznati zakoni mehaničkog stvaranja i svi oni njegovi zakoni koji tek ima da se otkriju, a tako isto se može nadati da ćemo time postići dobre rezultate, no nikada ne možemo biti razrešeni dužnosti da se radi mogućnosti takve tvorevine pozivamo na neki proizvodni uzrok koji se potpuno razlikuje od mehaničkog uzroka, naime na kauzalitet koji potiče od svrha: i naprosto nijedan ljudski um (pa čak ni neki konačan um, koji bi u pogledu kvaliteta bio sličan našem umu, ali bi ga u pogledu stepena uveliko nadmašivao) ne može se nadati da će na osnovu samo mehaničkih uzroka razumeti postanak makar samo jedne travke. Jer, ako je za moć suđenja, radi mogućnosti takvog predmeta, potpuno neophodna teleološka povezanost uzroka i posledica, čak i da bi ona tu mogućnost proučavala prema iskustvu kao niti-vodilji; ako se za spoljašnje predmete kao pojave nikako ne može da nađe dovoljan uzrok koji se odnosi na svrhe, već se taj njihov uzrok koji se nalazi u prirodi ipak mora tražiti samo u natčulnom supstratu prirode, o kojem je nama uskraćeno svako saznanje, to je za nas naprosto nemoguće da iz same prirode crpimo eksplikativne uzroke za svrhovite spojeve, te je s obzirom na osobinu ljudske moći saznanja nužno da najviši uzrok za njih tražimo u nekom iskonskom razumu kao uzroku sveta.

## O slaganju principa opšteg mehanizma materije sa teleološkim principom u tehnici prirode

Umu je stalo beskrajno mnogo do toga da u tvorevinama prirode ne napusti njen mehanizam i da u njihovom objašnjenju ne pređe preko njega, jer se bez toga mehanizma ne može postići nikakav uvid u prirodu stvari. Čak i kada nam se prizna da je neki najuzvišeniji arhitekt stvorio forme u prirodi neposredno onakve

kakve one odvajkada postoje, ili da je predetermirao one forme koje se u toku prirode neprekidno stvaraju upravo prema istome uzoru, ipak time ni najmanje nije unapređeno naše saznanje prirode, jer mi uopšte ne poznajemo način delanja toga bića (arhitekte) niti njegove ideje, koje navodno sadrže principe mogućnosti prirodnih suštastva, te idući od njega odozgo naniže *(a priori)* nismo u stanju da prirodu objasnimo. Ako pak idemo od forme predmeta u iskustvu, dakle ako idemo odozdo naviše *(a posteriori),* jer smatramo da u tim predmetima iskustva nailazimo na svrhovitost, pa se, da bismo tu svrhovitost objasnili, pozivamo na neki uzrok koji dejstvuje prema svrhama, onda bi naše objašnjenje bilo sasvim tautološko, i mi bismo zavaravali um recima, ne pominjući još da onde gde se mi sa takvim objašnjenjima gubimo u natčulnome, kuda nas prirodna nauka ne može da prati — tu se um navodi na pesnička sanjarenja, što on upravo prema svome najvažnijem određenju treba da spreči.

S druge strane, isto tako je nužna maksima uma da princip svrha ne treba da se mimoiđe na proizvodima prirode, jer mada očevidno pokazuju nameravano jedinstvo svrhe, još i prirode, ipak je taj princip heuristički princip po kome treba istraživati posebne zakone prirode; pretpostavimo, takođe, da niko ne bi hteo da od toga principa pravi upotrebu da bi na osnovu njega objasnio samu prirodu, pošto se njeni proizvodi, mada očevidno pokazuju nameravano jedinstvo svrhe, još i sada označuju jedino kao svrhe prirode, to jest bez namere da se osnov njihove mogućnosti traži izvan prirode. Ali pošto se, na kraju krajeva, ipak mora doći na pitanje o toj mogućnosti, to je nužno da se radi nje zamisli isto tako jedan poseban kauzalitet koji se ne nalazi u prirodi, kao što mehanika prirodnih uzroka ima svoj kauzalitet, pošto uz receptivitet raznih i drugih formi, za koje je materija sposobna na osnovu prirodnih uzroka, mora da pridođe još jedan spontanitet uzroka (koji, dakle, ne može da bude materija), bez koga ne može da se odredi nikakav osnov onih formi. Doduše, pre nego što učini taj korak, um mora da postupa oprezno i ne sme težiti da oglasi za teleološku svaku tehniku prirode, to jest svako njeno stvaralaštvo koje na sebi pokazuje svrhovitost oblika za našu čistu aprehenziju (kao kod pravilnih tela), već ih sve dotle mora smatrati samo za mehanički moguće; ali, želeti da se zbog toga potpuno isključi teleološki princip a da se ipak stalno pridržava samog mehanizma čak i onde gde se svrhovitost

pokazuje za umno proučavanje mogućnosti prirodnih formi na osnovu njihovih uzroka sasvim neosporno kao odnos prema nekoj drugoj vrsti kauzaliteta — to mora da učini um isto tako fantastičnim i da ga nagna da isto tako luta među maštarijama o moćima prirode koje se niukoliko ne mogu zamisliti, kao što bi ga učinilo zanesenjačkim čisto teleološko objašnjavanje koje se nimalo ne obazire na mehanizam prirode.

Oba ova principa, kao osnovni stavovi objašnjenja (dedukcije) jednoga na osnovu drugoga, ne mogu se povezati u jednoj i istoj stvari prirode, to jest oni se za odredbenu moć suđenja ne mogu složiti kao dogmatički i konstitutivni principi prirodnog saznanja. Ako pretpostavim, na primer, da jednoga crva treba posmatrati kao proizvod čistog mehanizma materije (tvorenje novog što ona izvršuje sama za sebe kada se njeni elementi usled trulenja oslobađaju), onda ja nisam u stanju da upravo taj isti proizvod izvedem iz upravo te iste materije kao kauzaliteta koji treba da dejstvuje prema svrhama. Obrnuto, ako taj isti proizvod shvatim kao svrhu prirode, ja ne mogu da računam na neki mehanički način njegovog stvaranja i da takav način njegovog stvaranja usvojim kao konstitutivan princip radi njegovog prosuđivanja u pogledu njegove mogućnosti, te da tako složim oba principa. Jer, svaki od tih načina objašnjenja isključuje onaj drugi način objašnjenja; pretpostavimo, takođe, da bi se objektivno oba osnova mogućnosti takvog jednog proizvoda zasnivala na jednom jedinom principu, ali da se mi na nj nismo obazirali. Taj princip, koji navodno omogućuje saglasnost oba osnova u prosuđivanju prirode na osnovu njih, mora da se pretpostavi u onome što leži izvan oba principa (te, dakle, takođe izvan moguće empirijske predstave prirode), ali što ipak sadrži osnov mogućnosti prirode, to jest taj se princip mora pretpostaviti u onome što je natčulno, i svaki od ta dva načina objašnjenja mora da se dovede u vezu sa njim. Ali, pošto mi o tome principu možemo imati samo i jedino neodređeni pojam jednoga osnova koji omogućuje prosuđivanje prirode prema empirijskim zakonima, a inače nismo u stanju da ga bliže odredimo nijednim predikatom, to izlazi da se slaganje oba principa ne može zasnivati na osnovu objašnjenja (eksplikacije) mogućnosti proizvoda na osnovu datih zakona za *odredbenu* moć suđenja, već samo na osnovu *izlaganja* (ekspozicije) te njegove mogućnosti za refleksivnu moć suđenja. — Jer, objasniti nešto znači izvesti ga iz nekog principa koji,

prema tome, moramo biti u stanju da jasno saznamo i pokažemo. Dakle, princip mehanizma prirode i princip njenog kauzaliteta na osnovu svrha, koji se pokazuju na jednom i istom proizvodu prirode moraju, doduše, biti čvrsto povezani u jednom jedinom višem principu i iz njega moraju zajednički poticati, jer inače ne bi mogli u posmatranju prirode da postoje jedan pored drugog. Ali, ako ovaj objektivno zajednički princip, te, dakle, princip koji takođe opravdava povezanost onih maksima proučavanja prirode koje od njega zavise jeste takav da se, doduše, na nj može ukazati, ali da se on nikada ne može tačno saznati i jasno pokazati radi upotrebe u datim slučajevima, onda se na osnovu takvog jednog principa ne može dati nikakvo objašnjenje mogućnosti jednoga proizvoda prirode koji je moguć na osnovu dva heterogena principa, to jest njegova mogućnost ne može da se izvede jasno i određeno iz takvog jednog principa. No zajednički princip, s jedne strane, mehaničkog, s druge, teleološkog, izvođenja jeste *nešto natčulno* što mi moramo da uzmemo za osnovu prirode kao fenomena. Međutim, o tome natčulnome mi nismo u stanju da u teorijskom smislu napravimo ni najmanji potvrdno određeni pojam. Prema tome, kako je moguće da na osnovu toga natčulnoga kao principa priroda (s obzirom na svoje posebne zakone) sačinjava za nas sistem, koji se saznaje kao moguć ne samo na osnovu principa stvaranja fizičkih uzroka već i na osnovu principa stvaranja krajnjih uzroka, to se ni u kom slučaju ne može objasniti, već jedino ako se desi da se pojave takvi predmeti u prirodi čiju mogućnost ne možemo zamisliti na osnovu principa mehanizma (koji uvek polažu pravo na neko suštastvo prirode), a da se ne oslonimo na teleološke osnovne stavove. Jedino tada, velim, možemo pretpostaviti da se prirodni zakoni mogu mirno istraživati shodno i jednom i drugom principu (pošto naš razum može da sazna mogućnost njihovog proizvoda na osnovu jednog ili drugog principa), a da se ne bunimo protiv prividne protivrečnosti koja se pokazuje između oba principa njegovog prosuđivanja, jer je bar osigurana mogućnost da bi se oba principa mogla takođe objektivno izmiriti u jednome principu (jer se odnose na pojave koje pretpostavljaju neki natčulni osnov).

Neka, dakle, kako mehanizam prirode tako i njen teleološki (namerni) tehnicizam i stoje u pogledu upravo istoga proizvoda i njegove mogućnosti pod jednim zajedničkim višim principom

prirode prema posebnim zakonima, to mi ipak, pošto je taj princip *transcendentan,* nismo tada u stanju da, s obzirom na ograničenost našega razuma složimo oba principa u *objašnjenju* upravo istog stvaranja prirode, čak i ako je unutrašnja mogućnost toga proizvoda razumljiva samo na osnovu kauzaliteta koji potiče iz svrha (kakve jesu organizovane materije te vrste). Dakle, ostajemo kod gornjeg osnovnog stava teleologije: da se prema osobini ljudskoga razuma, radi mogućnosti organskih bića, u prirodi može pretpostaviti samo i jedino onaj uzrok koji dejstvuje namerno, te da radi objašnjenja ovih tvorevina prirode ni u kom slučaju ne može biti dovoljan njen prosti mehanizam, mada ipak ne želim da na osnovu toga osnovnog stava donesemo konačnu odluku u pogledu mogućnosti takvih stvari.

Pošto naime, ovaj osnovni stav predstavlja samo jednu maksimu refleksivne moći suđenja, a ne maksimu odredbene moći suđenja, usled čega važi samo subjektivno za nas, a ne objektivno za mogućnost takvih stvari (gde bi dakako oba načina stvaranja mogli biti povezani u jednome i istome osnovu) ; pošto, osim toga takvo stvaranje apsolutno ne bi moglo da se prosudi kao proizvod prirode, ako uz teleološki zamišljeni način stvaranja ne pridođe ikoji pojam mehanizma prirode na koji se pri tome u isto vreme može naići: to gornja maksima nosi sa sobom u isto vreme nužnost izvesnog slaganja oba principa u prosuđivanju stvari kao svrha prirode, ali ne da bi jedan način stvaranja potpuno ili delimično stavila na mesto onog drugog. Jer na mesto onoga što se (bar s naše strane) može zamisliti kao moguće samo s obzirom na neku nameru ne može da se stavi nikakav mehanizam; i na mesto onoga što se na osnovu mehanizma saznaje kao nužno ne može da se postavi nikakva slučajnost kojoj je kao odredbeni osnov potrebna neka svrha: već se samo jedan način stvaranja (mehanizam) može podrediti onom drugom (namernome tehnicizmu), što se vrlo lepo sme učiniti prema transcendentalnome principu svrhovitosti prirode.

Jer, gde se svrhe zamišljaju kao osnovi mogućnosti izvesnih stvari, tu se takođe moraju pretpostaviti takva sredstva, čijem zakonu dejstvovanja *za sebe* nije potrebno ništa što pretpostavlja neku svrhu, te prema tome može da bude mehanički, a da ipak predstavlja neki podređeni uzrok namernih posledica. Stoga se čak u organskim tvorevinama prirode može zamisliti jedna velika

i čak opšta povezanost mehaničkih zakona sa teleološkim zakonima koji važe za stvaranja u prirodi, a da se ne pobrkaju principi njihovog prosuđivanja, niti da se jedan od tih principa stavi na mesto onoga drugoga, a to se može učiniti još pre, ako mi sada, podstaknuti beskrajnim mnoštvom organskih tvorevina prirode, usvojimo namernost u povezanosti prirodnih uzroka, zasnovanoj na posebnim zakonima, takođe (bar pomoću dopuštene hipoteze) kao *opšti princip* refleksivne moći suđenja i za celinu prirode (za svet), jer u jednoj teleološkoj oceni materija može ipak po svojoj prirodi da bude, shodno mehaničkim zakonima, potčinjena onoj zamišljenoj svrsi i kao sredstvo, čak ako se prosudi da je forma koju materija može da primi na sebe moguća samo na osnovu namere; premda se, pošto osnov ove mogućnosti saglašavanja leži u onome što nije ni jedno ni drugo (ni mehanizam ni svrhovita povezanost), već njega predstavlja natčulni supstrat prirode o kojem mi ništa ne saznajemo, za naš (ljudski) um ne mogu sliti ujedno oba načina predstavljanja mogućnosti takvih objekata, već smo u stanju da ih prosudimo kao zasnovane samo i jedino na povezanosti krajnjih uzroka u najvišem razumu, čime se, prema tome, ništa ne oduzima teleološkom načinu objašnjenja.

Ali, kako je sasvim neodređeno i za naš um takođe zauvek neodredljivo koliko mehanizam prirode kao sredstvo doprinosi ostvarenju svake krajnje svrhe u prirodi, i pošto se zbog gore spomenutog inteligibilnog principa mogućnosti jedne prirode uopšte čak može pretpostaviti da je ona potpuno moguća na osnovu obe vrste zakona koji se uopšte saglašavaju (na osnovu fizičkih zakona i zakona krajnjih uzroka), mada apsolutno nismo u stanju da saznamo način na koji to biva, to je za nas takođe nepoznato dokle doseže mehanički način objašnjenja koji je za nas moguć, već je za nas samo toliko sigurno: da ma koliko napredovali u tome mehaničkom načinu objašnjenja, ipak on mora svaki put da bude nedovoljan za one stvari koje mi priznajemo kao svrhe prirode, te, dakle, mi prema osobini našega razuma moramo mehaničke uzroke sve zajedno da potčinimo jednom teleološkom principu.

Na tome se pak zasniva ovlašćenje i, zbog značaja koji za našu teorijsku upotrebu uma ima proučavanje prirode na osnovu principa mehanizma, na tome se zasniva takođe ova dužnost: sve

proizvode prirode i sve njene događaje, čak i najsvrhovitije, treba objašnjavati mehanički dokle god je to u našoj moći (čije granice u ovome istraživanju ne možemo da pokažemo), ali pri tome nikada ne smemo izgubiti iz vida da mi ipak one događaje, koje pod pojmom svrhe jedino možemo izložiti umu radi proučavanja, moramo, shodno suštinskoj osobini našega uma, najzad, ne osvrćući se na mehaničke uzroke, da podredimo kauzalitetu prema svrhama.

# Dodatak:

# Metodologija teleološke moći suđenja

## Da li teleologija mora da se pretresa kao deo koji pripada prirodnoj nauci

Svaka nauka mora da ima svoje određeno mesto u enciklopediji svih nauka. Ako je to neka filozofska nauka, onda njoj mora da se odredi mesto ili u teorijskom delu te enciklopedije ili u njenom praktičnom delu, i, ako ona ima svoje mesto u teorijskom delu enciklopedije, onda u prirodnoj nauci, ukoliko ova ispituje ono što može da bude predmet iskustva (dakle fizici, psihologiji i opštoj kosmologiji) ili u teologiji (nauci o prauzroku sveta kao skupnom pojmu svih predmeta iskustva).

Sada se postavlja pitanje: koje mesto pripada teleologiji? Da li ona pripada prirodnoj nauci (u strogom smislu) ili teologiji? Jedno od toga dvoga mora da je tačno; jer nijedna nauka ne može da pripada prelazu iz jedne od tih nauka u onu drugu, pošto taj prelazak objašnjava samo artikulaciju ili organizaciju sistema i nema nikakvog mesta u njemu.

Da teleologija ne spada u teologiju kao njen deo, mada se u teologiji može činiti od teleologije najvažnija upotreba, to je jasno samo od sebe. Jer predmet teleologije sačinjavaju tvorevine prirode i njihov uzrok; i mada teleologija ukazuje na taj njihov uzrok kao na jedan osnov (na božanskog tvorca) koji leži izvan i iznad prirode, ipak ona to ne čini radi odredbene moći suđenja u posmatranju prirode, već jedino (da bi shodno ljudskome razumu rukovodila prosuđivanje stvari u svetu pomoću jedne ideje kao regulativnog principa) za refleksivnu moć suđenja.

Ali, kako izgleda, ona isto tako ne spada u prirodnu nauku, kojoj su potrebni odredbeni a ne samo refleksivni principi da bi određivala objektivne uzroke prirodnih posledica. U stvari, ni za teoriju prirode, ni za mehaničko objašnjenje njenih fenomena pomoću učinskih uzroka ništa se ne dobija time što se ti prirodni fenomeni posmatraju sa gledišta odnosa svrha jednih prema drugima. Utvrđivanje svrha prirode na njenim tvorevinama, ukoliko te njene tvorevine sačinjavaju sistem zasnovan na teleološkim pojmovima, spada zapravo jedino u opisivanje

prirode, izvedeno prema jednom posebnom uputstvu u čemu um, doduše, vrši jedan divan, poučan i praktičan posao, koji je u izvesnom smislu svrhovit, ali nam pri tome ne daje nikakvo obaveštenje o postanku tih formi, niti o njihovoj mogućnosti, do čega je ipak teorijskoj prirodnoj nauci zapravo stalo.

Dakle, teleologija kao nauka ne spada ni u koju doktrinu, već samo u kritiku, i to u kritiku jedne naročite moći saznanja. Ali, ukoliko teleologija sadrži principe *a priori,* ona može i mora da pokaže metodu po kojoj se o prirodi mora suditi na osnovu principa krajnjih uzroka; i tako njena metodologija ima bar negativan uticaj na postupanje u teorijskoj prirodnoj nauci, a takođe i na odnos koji prirodna nauka može imati u metafizici prema teologiji kao njenoj propedevtici.

## O nužnom podređivanju principa mehanizma pod teleološki princip u objašnjavanju jedne stvari kao svrhe prirode

*Pravo* da se *teži* jednom čisto mehaničkom objašnjavanju svih tvorevina prirode po sebi je sasvim neograničeno; ali *mogućnost* da se izađe na kraj jedino sa takvim objašnjenjem prirodnih tvorevina jeste prema prirodi našega razuma, ukoliko on ima posla sa svrhama prirode, ne samo vrlo ograničena već je i jasno omeđena: tako, naime, što se, prema jednome principu moći suđenja, samo pomoću mehaničkog postupanja ne može da uradi za objašnjenje svrha prirode baš ništa, te prema tome prosuđivanje takvih tvorevina moramo uvek da podredimo u isto vreme nekom teleološkom principu.

Stoga je pametno, čak korisno, da se radi objašnjenja tvorevina prirode pridržavamo prirodnog mehanizma sve dotle dok to možemo činiti sa verovatnošću, čak da te pokušaje ne napuštamo zbog toga što je po sebi nemoguće da na tome putu naiđemo na svrhovitost prirode, već jedino zbog toga što je to nemoguće *za nas* kao ljude, pošto bi za to bili potrebni neko drugo, ne-čulno opažanje i neko određeno saznanje inteligibilnog supstrata prirode, na osnovu kojeg bi se mogao, prema posebnim zakonima, odrediti čak uzrok mehanizma pojava, a sve to potpuno prevazilazi naše moći.

Dakle, da prirodnjak ne bi radio sa čistim gubitkom, on u prosuđivanju stvari, čiji je pojam kao prirodnih svrha nesumnjivo

opravdan (pojam organizovanih bića), mora stalno da uzima za osnov neku iskonsku organizaciju, koja iskorišćava sam onaj mehanizam da bi proizvodila druge organizovane forme, ili da bi svoju formu razvila u nove oblike (ali koji ipak proizlaze iz one svrhe i njoj odgovaraju).

Bilo bi pohvalno kada bi neko putem uporedne anatomije pregledao ogromnu tvorevinu organizovanih priroda da bi video da li se u njoj ne nalazi nešto što je slično nekom sistemu, i to slično s obzirom na princip njenog stvaranja; nemajući potrebe da ostanemo pri samom principu prosuđivanja (koji ne daje nikakvo obaveštenje, korisno za saznanje njenog stvaranja), pa da, obeshrabreni, napustimo svaki zahtev za *prirodnim saznanjem* u toj oblasti. Saglasnost tolikih životinjskih rodova u određenoj zajedničkoj shemi, koja, kako izgleda, leži u osnovi ne samo njihovih kostura već i u rasporedu ostalih delova, gde je čudesna jednolikost osnovnog plana bila u stanju da skraćivanjem jednih delova i produžavanjem drugih, umotavanjem ovih i razmotavanjem drugih delova proizvode tako ogromnu raznolikost životinjskih vrsta, ta saglasnost, velim, tolikih životinjskih rodova čini da se u našoj duši pojavi jedan, mada slabi zračak nade da bi se tu zaista moglo nešto uraditi na osnovu principa mehanizma prirode, bez koga uopšte nijedna prirodna nauka ne može postojati. Ta analogija formi, ukoliko su one, i pored sve svoje raznolikosti, stvorene, kako izgleda, prema nekom zajedničkom prauzoru, pojačava pretpostavku o njihovom stvarnom srodstvu po rođenju od neke zajedničke pramatere, i to na osnovu stupnjevitog približavanja jednog životinjskog roda drugome, počev od onoga roda kod koga se princip svrha naizgled najviše potvrdio, naime, počev od čoveka pa do polipa, od polipa čak do mahovine i lišaja, i naposletku do najnižeg nama poznatog stupnja prirode, do sirove materije iz koje, kao i iz njenih sila, vodi, kako izgleda, po mehaničkim zakonima (jednakim sa onim zakonima po kojima materija dejstvuje u stvaranju kristala) poreklo celokupna tehnika prirode koja nam je u organizovanim bićima tako neshvatljiva, da smatramo da radi nje moramo da zamislimo neki drugi princip.

*Arheologu* prirode stoji ovde do volje da pretpostavi da cela ona velika porodica stvorova (jer ona mora da se tako zamisli, ako treba da pomenuto, potpuno povezano srodstvo ima neki

osnov) potiče iz preostalih tragova njenih najstarijih revolucija shodno celokupnom njenom mehanizmu koji je njemu poznat ili koji on naslućuje. On može pretpostaviti da je majka zemlja, koja je upravo preživela svoje haotično stanje (tako reći kao neka velika životinja), rodila s' početka stvorenja koja po formi nisu tako svrhovita, a ta stvorenja opet da su rodila druga stvorenja koja su u svome izgrađivanju više odgovarala svome mestu rođenja i svojim uzajamnim odnosima, dok je sama ta majka-rodilja, ukrućena, okoštana, ograničila svoje plodove na određene vrste koje se dalje ne mogu izrođavati, te njihova raznolikost ostaje onakva kakva je ispala na kraju operacije one plodne stvaralačke sile. — Ali, taj arheolog prirode mora zbog toga ipak da pripiše toj opštoj majci neku organizaciju koja je svrhovito podešena prema svima njenim stvorovima, pošto se u protivnom slučaju forma svrhovitosti proizvoda životinjskog i biljnog carstva uopšte ne bi mogla zamisliti [60*] u njihovoj mogućnosti. Ali, on je tada samo dalje pomakao eksplikativni osnov, i ne može da se pohvali da je stvaranje ona dva carstva učinio nezavisnim od uslova krajnjih uzroka.

60* Takva jedna hipoteza može da se označi kao smela pustolovina uma; i svakako ima malo njih, čak među najoštroumnijim prirodnjacima, kojima ta pustolovina nije katkad sinula u glavu. Jer, ona nije tako besmislena kao generatio aequivoca, pod kojom se podrazumeva stvaranje organskog bića putem mehanike sirove, neorganizovane materije. Ta hipoteza predstavljala bi stalno generatio univoca u najopštijem značenju reči, ukoliko bi samo nešto organsko postajalo iz nekog drugog organskog, mada u ovoj vrsti bića od njega specifično različitog; na primer, ako bi se neke vodene životinje postepeno izobrazile u barske životinje, a iz tih barskih životinja posle nekoliko naraštaja postale kopnene životinje. A priori, u sudu čistoga uma to ne predstavlja protivrečnost u sebi. Ali, iskustvo nam ne pokazuje nijedan primer toga; prema iskustvu, naprotiv, svako stvaranje za koje znamo jeste *generatio homonyma*, a ne samo *univoca* u suprotnosti sa stvaranjem iz neorganske materije, već ono proizvodi tvorevinu koja je po samoj organizaciji jednaka sa onom koja stvara, a *generatio heteronyma* se ukoliko doseže naše iskustveno poznavanje prirode, nigde ne nalazi.

Čak što se tiče promene, kojoj se izvesne individue organizovanih rodova slučajno podvrgnu, pa se nađe da je njihov, pod uticajem te promene, izmenjeni karakter nasledan i da ga stvaralačka sila prima u sebe, čak i ta promena, velim, može u stvari da se shvati samo i jedino kao prigodan razvoj jedne svrhovite sklonosti koja se od iskona nalazi u vrsti i koja je usmerena na njeno samoodržanje: jer rađanje sa sobom jednakog, pored potpune unutrašnje svrhovitosti organizovanog bića, jeste

tako tesno povezano sa uslovom da se u snagu rađanja ne prima ništa što u takvom jednom sistemu svrha ne pripada takođe nekoj nerazvijenoj iskonskoj dispoziciji. Jer, ako se odustane od toga principa, onda se ne može sa sigurnošću znati da li možda više delova forme koja se može naći u nekoj vrsti nisu po svome poreklu isto tako slučajni i besciljni; time bi princip teleologije — da u jednom organizovanom biću ne treba suditi kao nesvrhovito ništa od onoga što se u njegovom razmnožavanju održava — morao postati u primeni vrlo nepouzdan, i važio bi samo za pravrstu (ali pravrstu koju mi više ne poznajemo).

Protiv onih koji smatraju da se za sve takve prirodne svrhe može nužno pretpostaviti neki teleološki princip prosuđivanja, to jest neki arhitektonski razum, *Hjum* ističe ovu zamerku: da bi se upravo sa istim pravom moglo postaviti pitanje — kako je, onda, moguć takav jedan razum, to jest kako su se u jednom biću mogle tako svrhovito steći one raznovrsne moći i osobine koje sačinjavaju mogućnost jednoga razuma koji u isto vreme poseduje izvršnu moć. Ali, ova Hjumova zamerka je bezvredna. Jer, sva teškoća, koja obavija pitanje o prvom stvaranju jedne stvari koja u samoj sebi sadrži svrhe i koja je shvatljiva jedino na osnovu tih svrha, proizlazi iz traganja za jedinstvom osnova povezanosti onih raznovrsnih sastojaka toga proizvoda koji leže *jedni izvan drugih;* jer, najzad, ako se taj osnov zamisli u razumu nekog proizvodnog uzroka kao proste supstancije, onda se ono pitanje, ukoliko je ono teleološko, rešava na zadovoljavajući način, ali ako se taj uzrok traži samo u materiji, kao jednom agregatu mnogih supstancija koje leže jedne izvan drugih, onda potpuno nedostaje jedinstvo principa za unutrašnju svrhovitu formu njenog stvaranja; *autokratija* materije u tvorevinama, koje naš razum može da shvati kao svrhe, jeste reč bez značenja.

Otuda dolazi da svi oni koji teže da nađu najviši osnov mogućnosti objektivno-svrhovitih formi materije, a da upravo tome osnovu ne pripišu neki razum, ipak rado pretvaraju svemir u jednu jedinu, sveobuhvatnu supstanciju (panteizam), ili (što predstavlja samo jedno određenije objašnjenje panteizma) u jedan spoj mnogih atributa koji inheriraju jednoj jedinoj *prostoj* supstanciji (spinozizam), i to čine samo da bi pronašli onaj uslov svekolike svrhovitosti: *jedinstvo* osnova; pri čemu oni, doduše, posredstvom čisto ontološkog pojma proste supstancije

ispunjavaju *jedan* uslov zadatka, naime jedinstva u odnosu svrha, ali što se tiče *drugoga* uslova, naime odnosa supstancije prema svojoj posledici kao *svrsi,* čime onaj ontološki osnov za to pitanje treba da se bliže odredi, oni ne navode ništa, te, dakle, c*elo* pitanje niukoliko ne rešavaju. To pitanje ostaje takođe potpuno nerešivo (za naš um), ako onaj praosnov stvari ne zamislimo kao prostu *supstanciju,* i ako podobnost ove supstancije za specifično svojstvo onih formi u prirodi koje se na njoj zasnivaju, naime za jedinstvo svrha, ne zamislimo kao podobnost neke inteligentne supstancije, a njen odnos prema onim formama u prirodi (zbog slučajnosti koju nalazimo na svemu što zamišljamo da je moguće samo kao svrha) ne predstavimo sebi kao odnos nekog *kauzaliteta.*

## O pridruživanju mehanizma teleološkom principu u objašnjavanju svrhe prirode kao tvorevine prirode

Kao što, prema prethodnom paragrafu, mehanizam prirode sam za sebe ne može biti dovoljan da bismo bili u stanju da jedino na osnovu njega zamislimo mogućnost organizovanog bića, već mora iskonski (bar prema prirodi naše moći saznanja) da se podredi nekom uzroku koji dejstvuje namerno, isto tako nije dovoljan ni čisto teleološki princip nekog takvog bića da bi se ono u isto vreme posmatralo i prosudilo kao proizvod prirode, ako se mehanizam prirode ne pridruži tome čistom teleološkom principu, tako reći kao oruđe nekog uzroka koji namerno dejstvuje, i čijim je svrhama priroda ipak u svojim mehaničkim zakonima podređena. Naš um ne shvata mogućnost takvog udruživanja dve potpuno različite vrste kauzaliteta, udruživanja prirode u njenoj opštoj zakonitosti sa idejom koja prirodu ograničava na jednu posebnu formu za koju priroda sama za sebe ne sadrži nikakav razlog; ta mogućnost leži u natčulnome supstratu prirode, o kome mi nismo u stanju da iskažemo ikoju drugu pozitivnu odredbu do tu da on predstavlja biće po sebi, čiju pojavu jedino poznajemo. Ali, pri svemu tome ostaje na snazi ovaj princip: sve što mi priznajemo kao nešto što pripada ovoj prirodi (phaenomenon) i kao njen proizvod moramo ga zamisliti takođe kao ono što je sa prirodom povezano i mehaničkim zakonima, jer bez ove vrste kauzaliteta organizovana bića, iako predstavljaju svrhe prirode, ipak ne bi bila proizvodi prirode.

Ako se pak usvoji teleološki princip stvaranja ovih bića (kao

što najzad drukčije i ne može biti), onda za osnov njihove unutrašnje svrhovite forme može da se uzme ili *okazionalizam* uzroka ili njegov *prestabilizam,* Prema okazionalizmu, najviši uzrok sveta davao bi neposredno, prilikom svakog pojedinačnog oplođenja, organski oblik onoj materiji koja se u njemu meša; prema prestabilizmu je svakako taj najviši uzrok sveta morao uneti u početne proizvode te svoje mudrosti samo dispoziciju, posredstvom koje svako organsko biće proizvodi biće sebi ravno i pomoću koje vrsta stalno održava samu sebe, a isto tako blagodareći toj dispoziciji neprekidno nadoknađuje umiranje individua zbog njihove prirode koja istovremeno radi na njihovom razaranju. Ako se usvoji okazionalizam proizvođenja organskih bića, onda pri tome sva priroda potpuno iščezava, i sa njom svaka upotreba uma da se sudi o mogućnosti takvih proizvoda; otuda se može pretpostaviti da taj sistem neće usvojiti niko kome je iole stalo do filozofije.

Prestabilizam, opet, može da postupa na dva načina. On posmatra, naime, svako organsko biće koje je poniklo od njemu ravnoga bića, ili kao njegov *edukt* ili kao njegov *produkt.* Sistem tvorevina kao čistih edukata zove se sistem *individualne preformacije* ili *teorija evolucije;* sistem tvorevina kao produkta zove se sistem *epigeneze.* Ovaj sistem epigeneze može da se zove takođe sistem *generične preformacije,* jer je ipak stvaralačka moć bića koja rađaju bila virtuelno preformirana prema unutrašnjim svrhovitim dispozicijama koje su dodeljene njihovome rodu, dakle ta specifična forma bila je virtuelno preformirana. Prema ovome učenju suprotna teorija individualne preformacije mogla bi se bolje nazvati *teorija involucije* (ili učenje o razvoju živih bića iz ranijih klica).

Dakle, pobornici *teorije evolucije,* koji svaki individuum izuzimaju od stvaralačke sile prirode, kako bi pretpostavili da on neposredno potiče iz ruku stvoritelja sveta, ipak se nisu mogli usuditi da pretpostave da se to dešava shodno hipotezi okazionalizma, tako da bi polno parenje predstavljalo čistu formalnost, pod kojom je navodno neki najviši razumni uzrok sveta odlučio da svaki put stvori neposredno svojom rukom plod, pa da ga prepusti njegovoj majci samo radi njegovog razvoja i njegove ishrane. Ti branioci teorije evolucije izjasnili su se za preformaciju, kao da ne bi bilo svejedno pretpostaviti da su takve

forme postale na natprirodan način u početku sveta ili da su one na takav način postale u toku napredovanja sveta, i kao da, naprotiv, prigodnim stvaranjem ne bi bila učinjena izlišnom ogromna množina natprirodnih priprema koje bi bile potrebne, kako embrio, koji je stvoren u početku sveta, ne bi u toku dugog vremena do svoga razvića stradao od razornih sila prirode i tako se održao neoštećen, isto tako kao da tim prigodnim stvaranjem ne bi bio učinjen izlišnim i besciljnim toliki broj takvih preformiranih bića koji je bezmerno veći nego što bi se ona ikad mogla razviti, a sa njima isto tolika stvaranja. Ali, oni su ipak hteli da u tome bar nešto prepuste prirodi, kako ne bi zapali čak u hiperfiziku, koja se može lišiti bilo kakvog objašnjenja prirode. Doduše, oni su se još čvrsto držali svoje hiperfizike, pošto su čak u nakazama (koje se ipak ne mogu smatrati za svrhe prirode) nalazili neku divnu svrhovitost, pa makar ona bila usmerena jedino na to, što bi jednom neki anatom negodovao zbog nje kao neke besvrhovne svrhovitosti, i pri tom osetio divljenje koje umiruje. Međutim, rađanje meleza apsolutno nisu mogli da usklade sa sistemom preformacije, već su semenu muških stvorova, kome su inače priznavali samo i jedino sposobnost da embriju služi kao prvo prehranbeno sredstvo, ipak morali da pored te sposobnosti pripišu i moć svrhovitog stvaranja, koju oni ipak u pogledu celog proizvoda rađanja od dva stvora istoga roda nisu hteli da priznaju nijednome od njih dvoje.

Naprotiv, čak i kada se ne bi poznavalo veliko preimućstvo koje u pogledu iskustvenog dokaza svoje teorije ima branilac *epigeneze* nad pobornikom preformacije, ipak bi um već unapred bio sa najvećom naklonošću raspoložen za način objašnjenja branioca epigeneze, jer se u tome objašnjenju priroda, u pogledu onih stvari koje se prvobitno mogu zamisliti kao moguće jedino na osnovu kauzaliteta svrha, ipak posmatra, bar što se tiče razmnožavanja, kao priroda koja sama proizvodi, a ne kao priroda koja samo razvija, i tako se njoj ipak, uz najmanju moguću primenu onoga što je natprirodno, prepušta sve što dolazi posle prvog početka (mada se ništa ne određuje o tome prvome početku, na kome fizika uopšte pada, pa makar pokušala sa bilo kojim lancem uzroka).

U pogledu ove teorije epigeneze niko nije od gospodina dvorskog savetnika *Blumenbaha* uradio više ne samo za njen

dokaz već i za obrazloženje pravih principa njene primene, i to delimično putem ograničenja njene suviše smele upotrebe. Svaki fizički način objašnjenja ovih tvorevina Blumenbah započinje sa organizovanom materijom. Jer on s pravom oglašava za besmisleno svako tvrđenje o tome da je sirova materija prvobitno oblikovala samu sebe na osnovu mehaničkih zakona, da je život mogao postati iz prirode onoga što je mrtvo, i da je materija u stanju da se sama od sebe opredeli za formu neke svrhovitosti koja održava samu sebe; ali on u isto vreme pod ovim *principom* iskonske *organizacije,* koji je za nas nedokučiv, ipak ostavlja i mehanizmu prirode neki udeo koji ne može da se odredi, ali se ipak ne može ni da previdi, pri čemu sposobnost materije za taj svoj udeo u organizovanom telu naziva *nagonom stvaranja* (za razliku od čiste mehaničke *sile stvaranja* koja je materiji uopšte imanentna).

## O teleološkom sistemu u spoljašnjim odnosima organizovanih bića

Pod spoljašnjom svrhovitošću ja razumem onu svrhovitost u kojoj jedna stvar prirode služi drugoj nekoj stvari kao sredstvo za svrhu. Stvari pak koje nikakve unutrašnje svrhovitosti nemaju ili radi svoje mogućnosti ne pretpostavljaju, na primer zemlja, vazduh, voda itd., mogu ipak biti vrlo svrhovite spolja, to jest u odnosu prema drugim bićima; ali ta druga bića moraju uvek biti organizovana bića, to jest svrhe prirode, jer inače se one stvari bez unutrašnje svrhovitosti takođe ne bi mogle prosuditi kao sredstvo. Tako se voda, vazduh i zemlja ne mogu posmatrati kao sredstvo za nagomilavanje planina, jer planine ne sadrže baš ništa što bi zahtevalo neki osnov njihove mogućnosti prema svrhama, a s obzirom na šta se, dakle, njihov uzrok nikada ne može zamisliti pod predikatom nekog sredstva (koje bi tome koristilo).

Spoljašnja je svrhovitost jedan sasvim drukčiji pojam nego što je pojam unutrašnje svrhovitosti, koja je povezana sa mogućnošću jednoga predmeta, bez obzira na to da li sama stvarnost toga predmeta jeste svrha ili nije. Što se tiče organizovanog bića, o njemu se može postaviti još ovo pitanje: radi čega ono postoji?, ali se to pitanje ne može lako postaviti o onim stvarima u kojima se saznaje samo uticaj mehanizma prirode. Jer u organizovanim bićima mi već zamišljamo radi njihove unutrašnje mogućnosti izvestan kauzalitet prema svrhama, neki stvaralački razum, pa tu

delotvornu moć dovodimo u vezu sa njegovim odrednim razlogom, sa namerom. Postoji samo jedna jedina spoljašnja svrhovitost, koja stoji u vezi sa unutrašnjom svrhovitošću organizacije i, mada se ne sme postaviti pitanje: zbog čega je to tako organizovano biće zapravo moralo postojati, a ipak služi u spoljašnjem odnosu jednog sredstva za svrhu. To je organizacija oba različna pola u odnosu jednog prema drugome radi razmnožavanja njihove vrste; jer i tu se isto tako kao kod individuuma može postaviti pitanje: zašto je jedan takav par morao egzistirati? Odgovor glasi: ovaj par ovde sačinjava, pre svega, jednu *organizujuću* celinu, mada ne organizovanu celinu u jednom jedinom telu.

Ako se pak postavi pitanje: zbog čega jedna stvar postoji, onda odgovor ili glasi: njeno postojanje i njeno postajanje nemaju nikakve veze sa nekim uzrokom koji dejstvuje po namerama, i tada se uvek razume da oni vode poreklo iz mehanizma prirode; ili: postoji neki namerni osnov njenoga postojanja (kao nekog slučajnog bića u prirodi), i ta se misao teško može odvojiti od pojma jedne organizovane stvari, pošto njenu unutrašnju mogućnost moramo da zasnujemo na kauzalitetu krajnjih uzroka i na ideji koja tome kauzalitetu leži u osnovi, to mi ni egzistenciju toga proizvoda ne možemo da zamislimo drukčije do kao svrhu. Jer *svrha* znači onu zamišljenu posledicu čija je predstava u isto vreme odredbeni razlog razumnog uzroka koji dela radi njenoga proizvođenja. Dakle, u ovome se slučaju ili može reći: svrha egzistencije takvog prirodnog bića nalazi se u njemu samom, to jest ona nije samo svrha, već je i *krajnja svrha;* ili svrha se nalazi izvan njega u drugim prirodnim bićima, to jest ono ne egzistira svrhovito kao krajnja svrha, već nužnim načinom egzistira u isto vreme kao sredstvo.

Međutim, ako pregledamo celokupnu prirodu, onda u njoj kao prirodi ne nalazimo nijedno biće koje bi moglo da pretenduje na preimućstvo da predstavlja krajnju svrhu stvaranja; i, štaviše, *a priori* se može dokazati da ni ono što bi za prirodu eventualno moglo predstavljati neku njenu *poslednju svrhu,* ipak, i pored svih mogućih odredaba i osobina kojima bi se moglo snabdeti, ne bi kao prirodna stvar moglo biti neka *krajnja svrha.*

Ako se posmatra biljno carstvo, onda bi čovek na osnovu neizmerne plodnosti, kojom se ono rasprostire gotovo preko

svakog zemljišta, mogao doći na misao da to biljno carstvo smatra za čist proizvod onog mehanizma prirode koji ona pokazuje u tvorevinama mineralnog carstva. Ali bliže poznavanje neizrecivo mudre organizacije u biljnome carstvu ne dopušta nam da ostanemo pri toj misli, već nas pobuđuje da postavimo pitanje: čega radi postoje ti stvorovi? Ako se na to pitanje odgovori: radi životinjskog carstva koje se njima hrani da bi se moglo rasprostreti preko cele zemlje u tako raznolikim rodovima, onda se opet postavlja ovo pitanje: radi čega onda postoje te biljoždere životinje? Odgovor bi svakako glasio: radi onih grabljivica koje mogu da se hrane jedino onim što je živo. Naposletku se postavlja pitanje: radi čega su dobre te grabljivice zajedno sa prethodnim carstvima prirode? Dobre su za čoveka radi raznovrsnih upotreba koje on, prema poukama svoga razuma, može od njih da čini; i čovek predstavlja poslednju svrhu stvaranja ovde na zemlji, jer je on jedino biće na Zemlji koje je u stanju da sebi napravi pojam o svrhama i da svojim umom pretvori agregat svrhovito proizvedenih stvari u jedan sistem svrha.

Sa plemićem Lineom moglo bi se poći takođe putem koji izgleda suprotan, pa reći: biljoždere životinje postoje da bi usporile izobilan priraštaj biljnog carstva kojim bi mnoge njihove vrste bile ugušene; grabljivice postoje da bi postavile granice proždrljivosti biljoždera; naposletku, čovek postoji da bi se time što on progoni i tamani grabljivice uspostavila izvesna ravnoteža između onih sila prirode koje proizvode i onih njenih sila koje razaraju. I tako bi čovek u tome pogledu ipak imao položaj sredstva, ma koliko da bi se u izvesnom smislu mogao smatrati svrhom.

Ako se za princip uzme neka objektivna svrhovitost u raznovrsnosti rodova zemaljskih stvorenja i u njihovom spoljašnjem uzajamnom odnosu kao svrhovito konstruisanih bića, onda je u skladu sa umom da se u tome odnosu opet zamisle, prema krajnjim uzrocima, izvesna organizacija svih carstava prirode i jedan njihov sistem. Ali tu, ikako izgleda, iskustvo glasno protivreči maksimi uma, pre svega, što se tiče poslednje svrhe prirode, koja je ipak potrebna radi mogućnosti jednog takvog sistema i koju mi nigde drugde ne možemo da zamislimo do u čoveku, pošto upravo u pogledu čoveka kao jednog od mnogih životinjskih rodova priroda nije ni od razornih ni od

proizvodnih sila učinila ni najmanji izuzetak da sve potčini jednom njihovom mehanizmu bez svrhe.

Prvo što bi se u jednom poretku moralo podesiti namerno radi svrhovite celine prirodnih bića na zemlji bili bi njihovo mesto stanovanja, zemljište i onaj elemenat na kome i u kome bi ta prirodna bića navodno napredovala. Ali, tačnije poznavanje osobina ove podloge svega organskog stvaranja ne ukazuje ni na kakve druge uzroke do na one koji deluju sasvim nenamerno, pa čak na uzroke koji pre pustoše nego što štite rađanje, red i svrhe. Kopno i more sadrže u sebi ne samo spomenike starih silnih pustošenja koja su zadesila njih i sve stvorove na kopnu i u moru; već njihova celokupna izgradnja, naslage kopna i obale mora imaju potpuno izgled proizvoda divljih svemoćnih sila jedne prirode koja stvara u haotičnom stanju. Ma kako da oblik, izgradnja i nagib raznih zemljišta mogu sada izgledati svrhovito podešeni za primanje vôda iz vazduha, za izvorske žice između raznovrsnih zemljinih slojeva (za razne proizvode) i za tok velikih reka, ipak njihovo bliže proučavanje dokazuje da su oni postali samo kao posledice delom vatrenih delom vodenih erupcija, ili takođe kao posledice okeanskih bura; kako u pogledu prvog stvaranja toga oblika, tako i pre svega u pogledu potonjeg njegovog preinačenja, zajedno sa propašću njegovih prvih organskih stvorova.[61*] Ako pak mesto stanovanja, domovina (kopna) i majčino krilo (mora) svih ovih stvorova ukazuju samo i jedino na potpuno nenamerni mehanizam svoga stvaranja — kako i sa kakvim pravom možemo onda za ove poslednje proizvode da zahtevamo i tvrdimo neko drugo poreklo? Mada čovek nije bio obuhvaćen u ovim revolucijama, kao što to, kako izgleda, dokazuje najtačnije ispitivanje preostataka onih prirodnih pustošenja (prema Kamperovom mišljenju), ipak je čovek tako zavisan od ostalih stvorova na zemlji da se mora posmatrati kao biće koje je bilo u njima obuhvaćeno, ako se prizna da postoji neki opšti mehanizam prirode koji vlada nad svim njenim ostalim mehanizmima, premda je njegov razum (bar velikim delom) bio u stanju da ga spase od onih njenih pustošenja.

61* Ako treba da ostane naziv *prirodna istorija* koji je jednom usvo jen za prirodopis, onda se ono što pruža prirodna istorija, naime pred stava negdašnjeg *starog* stanja zemlje, o kojem se ipak sa dovoljnim razlogom mogu praviti pretpostavke, mada se ne smemo nadati izvesnosti, može nazvati *arheologijom prirode* u suprotnosti sa

arheologijom umetnosti. U arheologiju prirode spadali bi petrefakti, kao što bi u arheologiju umetnosti spadalo rezano kamenje itd. Pošto se ipak na takvoj arheologiji prirode (pod imenom teorije zemlje) radi u stvari stalno, premda, kao što i treba, polako, to ovaj naziv ne bi zapravo bio dat samo jednoj zamišljenoj prirodnoj nauci, već takvoj nauci na koju nas podstiče i na koju nas poziva sama priroda.

Ali, ovaj argumenat dokazuje, kako izgleda, više nego što je sadržala svrha radi koje je on bio postavljen: naime, ne samo da čovek ne može da predstavlja neku poslednju svrhu prirode i da iz istog razloga ni agregat organizovanih stvari prirode na zemlji ne može biti neki sistem svrha, već da čak ni oni proizvodi prirode koji su ranije smatrani za njene svrhe nemaju nikakvog drugog porekla do prirodni mehanizam.

Ali, u gornjem smo rešenju antinomije principa mehaničkog i teleološkog načina stvaranja organskih prirodnih bića videli ovo: pošto ti principi u pogledu prirode koja stvara po svojim posebnim zakonima (za čiju sistemsku povezanost nama nedostaje ključ) predstavljaju samo principe refleksivne moći suđenja, principi naime koji poreklo organskih prirodnih bića ne određuju po sebi, već samo znače da mi prema prirodi našega razuma i našega uma nismo u stanju da to poreklo takvih bića zamislimo drukčije do prema krajnjim uzrocima, te je ne samo dopušteno da se čine najveća moguća pregnuća, pa čak i da se ispolji najveća moguća smelost u pokušajima da se ta bića objasne mehanički, već nas čak naš um poziva da to činimo, ne obzirući se na to što znamo da mi iz subjektivnih razloga naročite prirode našega razuma i njegove ograničenosti nikada nećemo sa njim izaći na kraj (a ne, recimo, zato što bi mehanizam stvaranja po sebi protivrečio poreklu na osnovu svrha); i naposletku da u natčulnom principu prirode (ne samo izvan nas, već i u nama) može vrlo lepo da postoji mogućnost izmirenja oba načina predstavljanja mogućnosti prirode, pošto način predstavljanja prema krajnjim uzrocima jeste samo jedan subjektivni uslov naše upotrebe uma kada um ne želi da se predmeti prosuđuju kao pojave, već zahteva da se te pojave zajedno sa njihovim principima dovedu u vezu sa natčulnim supstratom, kako bi uvideo da su mogući izvesni zakoni njihovog jedinstva koje on nije u stanju da predstavi drukčije do pomoću svrha (od kojih um poseduje i takve koje su natčulne).

## O poslednjoj svrsi prirode kao teleološkog sistema

U prethodnom smo izlaganju dokazali da prema osnovnim stavovima uma imamo, doduše, ne za odredbenu, ali ipak za refleksivnu moć suđenja dovoljno razloga da smatramo čoveka ne samo za jednu svrhu prirode, kao i sva ostala organizovana bića, već da ga čak ovde na zemlji smatramo za *poslednju svrhu* prirode u odnosu na koju sve ostale prirodne stvari sačinjavaju jedan sistem svrha. Ako sada mora u samome čoveku da se nađe ono što treba da se kao svrha unapređuje njegovom vezom sa prirodom, onda ili svrha mora da bude takva da nju samu može da zadovolji priroda u svojoj dobrotvornosti; ili je to valjanost i spretnost za svakojake ciljeve, za što on može da upotrebi prirodu (spolja i iznutra). Prva svrha prirode bila bi čovekova *sreća,* a *druga* njena svrha *kultura* čoveka.

Pojam sreće nije takav pojam koji čovek apstrahuje, recimo, od svojih instikata, i tako ga uzima iz životinjstva u samome sebi, već taj pojam predstavlja čistu *ideju* jednog stanja, kojoj čovek želi da učini to stanje adekvatnim samo pod empirijskim uslovima (što je nemoguće). Čovek sam sebi izrađuje, i to na vrlo različite načine, skicu te ideje svojim razumom u koji se upliću uobrazilja i čula; on, štaviše, menja taj svoj pojam tako često da priroda, čak i kada bi bila potpuno potčinjena njegovoj samovolji, ipak apsolutno ne bi bila u stanju da primi u sebe ikakav određeni opšti i stalni zakon da bi se mogla saglašavati sa tim kolebljivim pojmom, pa tako i sa svrhom koju svaki postavlja sebi proizvoljno? Ali, čak ako bismo tu svrhu ili srozali na pravu prirodnu potrebu u kojoj je naš rod potpuno saglasan sa sobom, ili ako bismo, s druge strane, hteli još toliko da pojačamo umešnost za postavljanje uobraženih svrha sebi, čovek ipak nikada ne bi postigao ono što podrazumeva pod srećom i što u stvari predstavlja njegovu vlastitu poslednju prirodnu svrhu (ne svrhu slobode); jer priroda čoveka nije takva da on igde može da prestane sa težnjom za posedom i za uživanjem, te da postane zadovoljan. S druge strane, vrlo je pogrešno mišljenje da je priroda prihvatila čoveka kao svoga naročitog ljubimca, i da ga je za razliku od ostalih životinja privilegovala dobročinstvom, već ga, naprotiv, isto tako kao ni svaku drugu životinju nije poštedela svojih uobičajenih stihija — kuge, gladi, poplava, mraza, napada drugih velikih i malih životinja i tome slično; a još više što oprečnost *prirodnih dispozicija* u čoveku čini da on zapada u nevolje koje zadaje sam sebi, i u druge nevolje koje mu pričinjava

njegov vlastiti rod nasiljima vladavina, surovostima ratova itd., te sam čovek, koliko stoji do njega, radi na uništenju svoga vlastitoga roda, tako da čak i pored najdobrotvorni je prirode izvan nas, njena svrha, ukoliko bi bila usmerena na sreću naše vrste, ne bi bila postignuta u nekom njenom sistemu na zemlji, jer priroda u nama nije za nju prijemčiva. Čovek je, dakle, uvek samo član u nizu prirodnih svrha; doduše, on je princip u pogledu neke svrhe za koju ga je priroda, kako izgleda, odredila u svome planu, time što on sama sebe čini takvim; ali ipak čovek je takođe sredstvo za odr žanje svrhovitosti u mehanizmu drugih članova. Kao jedino biće na zemlji koje ima razum, te, dakle, sposobnost da sam sebi slobodno postavlja svrhe, čovek je doduše titularni gospodar prirode, i, ako se priroda posmatra kao jedan teleološki sistem, on predstavlja po svojoj odredbi poslednju svrhu prirode, ali uvek samo uslovno, naime pod uslovom da ume i da ima volju da prirodi i sebi dodeli jedan takav svrhovni odnos koji, nezavisno od prirode, može da bude dovoljan sam sebi, te, dakle, da predstavlja krajnju svrhu, ali takvu svrhu koja se u prirodi apsolutno ne sme tražiti.

Ali, da bismo pronašli ono u čoveku u šta treba da stavimo bar *onu poslednju svrhu* prirode, mi moramo da pretresemo ono što je priroda u stanju da učini da bi čoveka pripremila za ono što on sam mora da čini i da bi bio krajnja svrha, pa da to odvojimo od svih onih svrha čija mogućnost počiva na uslovima koji se mogu očekivati jedino od prirode. U grupu ovih poslednjih svrha spada sreća na ovome svetu, pod kojom se razume skup svih onih čovekovih svrha koje su moguće pomoću prirode van čoveka i prirode u čoveku; to je ona materija svih čovekovih svrha na ovome svetu koja ga, ako je učini svojom jedinom svrhom, čini nesposobnim da svojoj vlastitoj egzistenciji postavi neku krajnju svrhu i da se sa njom saglasi. Dakle, od svih čovekovih svrha u prirodi prestaje samo formalni, subjektivni uslov, naime njegova sposobnost da, uopšte, sam postavlja sebi svrhe, i da (nezavisan od prirode u svome određivanju svrhe) prirodu iskorišćava, saobrazno maksimama svojih slobodnih svrha uopšte, kao sredstvo za postizanje onoga što priroda u pogledu krajnje svrhe, koja leži izvan nje, može da izvrši, a što se, prema tome, može posmatrati kao njena poslednja svrha. Proizvođenje valjanosti jednog umnog bića za svrhe koje mu se uopšte sviđaju (te, dakle, koje slobodno bira) jeste *kultura.* Dakle, jedino kultura može da

bude ona poslednja svrha koja se u pogledu ljudskoga roda može s razlogom pripisati prirodi (a ne čovekova vlastita sreća na ovome svetu, ili čak da čovek bude samo najvažnije oruđe za uspostavljanje reda i harmonije u bezumnoj prirodi izvan njega).

Ali, za ovu poslednju svrhu prirode nije dovoljna svaka kultura. Kultura *umešnosti* jeste naravno najvažniji subjektivni uslov valjanosti za ostvarivanje svrha uopšte; ali ona ipak nije dovoljna da unapređuje *volju* u određivanju i odabiranju njenih svrha, što ipak suštinski spada u celokupan obim valjanosti za svrhe. Taj dovoljni uslov te valjanosti, koji bi se mogao zvati kultura odabiranja (disciplina) jeste negativan i sastoji se u oslobađanju volje od despotizma prohteva koji nas, vezane za izvesne stvari prirode, onesposobljava da sami biramo svrhe, pošto dopuštamo da nam kao okovi služe oni nagoni koje nam je priroda dodelila samo kao uputstva da ne bismo zanemarili namenu životinjstva u nama, ili čak da je ne bismo oštetili, dok smo mi ipak dovoljno slobodni da je zategnemo ili olabavimo, da je produžimo ili skratimo, prema tome da li to zahtevaju svrhe uma.

Umešnost u ljudskome rodu ne može se dobro razviti osim posredstvom nejednakosti među ljudima, pri čemu najveći broj ljudi podmiruje životne nužnosti tako reći mehanički, nemajući zbog toga potrebe za nekom naročitom umetnošću, a radi ugodnosti i dokonosti onih ljudi koji obrađuju manje potrebne oblasti kulture, nauku i umetnost, i koji taj najveći broj ljudi drže u stanju potčinjenosti, mučnoga rada i malo uživanja, na koju se klasu najzad ipak ponešto od kulture viših klasa postepeno takođe rasprostire. Ali, u toku njenoga napretka (čiji vrhunac znači luksuz, kada sklonost onome što je izlišno počinje da ide na štetu onoga što je neophodno), nevolje rastu podjednako silno na obema stranama: na jednoj usled tuđeg nasilja, a na drugoj usled unutrašnje nenasitosti; ali ta blistava beda ipak je povezana sa razvojem prirodnih dispozicija u ljudskome rodu, te se svrha same prirode pri tome ipak postiže, iako to nije naša svrha. Formalni uslov, pod kojim je priroda jedino u stanju da postigne tu svoju krajnju svrhu, jeste ono ustrojstvo u odnosu ljudi jednih prema drugima, u kojem se u jednoj celini, koja se zove *građansko društvo,* protivstavlja sila zakona krnjenju sloboda koje uzajamno jedna drugoj protivreče, jer jedino u takvom ustrojstvu može doći

do najvećeg razvoja prirodnih dispozicija. Ali osim takvog ustrojstva, čak i kada bi ljudi bili dovoljno pametni da ga pronađu i dovoljno mudri da se njegovoj sili dobrovoljno potčine, ipak bi bila potrebna jedna *svetska građanska* celina, to jest jedan sistem svih država, koje se nalaze u opasnosti da štetno utiču jedna na drugu. U nedostatku takvog sistema i uz ometanje koje čak i mogućnosti takve jedne namere protivstavijaju naročito oni koji se, držeći vlast u svojim rukama, rukovode častoljubljem, vlastoljubljem i srebroljubljem, neizbežan je *rat* (u kojem se, delimično, države rasparčavaju u manje države, delimično opet jedna država ujedinjuje sa drugim, manjim državama i teži da obrazuje jednu veću celinu), koji, isto onako kao što je nenamerni (izazvan neobuzdanim strastima) pokušaj ljudi, ipak predstavlja duboko skriveni, možda namerni pokušaj najviše mudrosti da pripremi, ako ne da osnuje zakonitost sa slobodom država i time jedinstvo moralno zasnovanog sistema, tako da rat, bez obzira na najstrašnije patnje koje pričinjava ljudskom rodu i bez obzira na možda još veće patnje kojima u miru pritiskuje stalno pripremanje za nj, ipak predstavlja jednu pobudu više (dok se nada u stanje mira i narodnog blagostanja sve više udaljuje) da se do najvišeg stepena razviju svi talenti koji služe kulturi.

Što se tiče discipline onih sklonosti za koje je prirodna dispozicija, s obzirom na naše određenje kao životinjskog roda, potpuno svrhovita, ali koje veoma otežavaju razvoj čovečnosti, to se ipak takođe u pogledu te druge stvari, koja je potrebna radi kulture, pokazuje svrsishodna težnja prirode ka obrazovanju koja nas čini prijemčivim za svrhe koje su uzvišenije od onih svrha koje sama priroda može da pribavi. Ne može se osporavati da preovlađuju ona zla kojima nas obasipaju prečišćavanje ukusa koje ide do njegovoga idealiziranja, pa čak i luksuz u znanjima kao hrana za sujetu, čineći to putem onih mnogih sklonosti koje oni izazivaju, a koje se ne mogu zadovoljiti; ali se, tome nasuprot, takođe ne sme prevideti namera prirode da sve više savladava surovost i neobuzdanost onih sklonosti koje više pripadaju životinjstvu u nama i koje se najčešće suprotstavljaju našem izobražavanju za neko više određenje (a to su sklonosti ka uživanju), i da tako napravi mesto za razvijanje čovečnosti. Što se tiče lepe umetnosti i nauka, koje pomoću zadovoljstva koje se može saopštavati na opšti način, i pomoću uglađivanja i prefinjavanja za društvo čine čoveka mada ne moralno boljim, ali

ipak civilizovanim, one savladavaju tiraniju čulnih prohteva i time pripremaju čoveka za vladavinu u kojoj svu vlast treba da ima jedino um; ona zla, međutim, koja nam nanosi delom priroda, delom nepodnošljiva samoživost ljudi upinju u isto vreme duševne moći, jačaju ih i čeliče da im ne bismo podlegli, i tako čine da osetimo sposobnost za uzvišenije svrhe koje se nalaze u nama negde skrivene. [62*]

62* Kakvu vrednost ima život ako se ta njegova vrednost ceni prema onome *što čovek uživa* (prema prirodnoj svrsi zbira svih sklonosti, prema sreći), na to se lako može odgovoriti. Ta njegova vrednost pada ispod nule; jer ko bi hteo da iznova započne da živi pod istim uslovima, ili čak prema nekom novom planu koji je sam skicirao (ali koji je ipak skladan sa tokom prirode), a koji je takođe usmeren samo na uživanje? Koju pak vrednost ima život, ako ga cenimo prema onome što on, vođen prema svrsi koju priroda ima sa nama, sadrži u sebi i što se sastoji u tome *što čovek čini* (ne samo uživa), ali pri čemu mi ipak predstavljamo samo sredstvo za neodređenu krajnju svrhu, to je pokazano gore. Prema tome, ne preostaje ništa drugo do ona vrednost koju mi sami dajemo našem životu onim što ne samo činimo već ga činimo tako nezavisno od prirode svrhovito, da čak egzistencija prirode može predstavljati svrhu samo pod tim uslovom.

## O krajnjoj svrsi postojanja sveta, to jest o samom stvaranju

*Krajnja svrha* je ona svrha kojoj nije potrebna nikakva druga svrha kao uslov njene mogućnosti.

Ako se kao eksplikativan osnov za svrhovitost prirode usvoji čisti mehanizam prirode, onda se ne može postaviti pitanje : zbog čega postoje stvari u svetu, jer tada je sa gledišta jednog takvog idealističkog sistema reč samo o fizičkoj mogućnosti stvari (čije bi zamišljanje kao svrha predstavljalo za nas prazno mudričenje bez objekta). Bilo da se ta forma stvari dovede u vezu sa slučajnošću bilo sa slepom nužnošću, u oba slučaja pitanje bi bilo besmisleno. Ali, ako svrhovnu povezanost u svetu shvatimo kao realnu, i ako radi nje pretpostavimo jednu posebnu vrstu kauzaliteta, naime kauzalitet uzroka *koji dejstvuje namerno,* onda ne možemo da zastanemo kod pitanja: zbog čega stvari u svetu (organizovana bića) imaju ovu ili onu formu, zbog čega ih je priroda postavila u ove ili one odnose prema drugim stvarima; već pošto se jednom zamisli neki razum koji se mora posmatrati kao uzrok mogućnosti takvih formi kakve se stvarno nalaze na stvarima, onda se mora takođe postaviti pitanje o objektivnom razlogu koji se nalazi upravo u tome produktivnom razumu, a koji je bio u stanju da ga pokrene ha takvo delanje, i koji je onda ona krajnja svrha radi

koje takve stvari postoje.

Ja sam gore rekao ovo: da krajnja svrha ne predstavlja svrhu za čije bi ostvarenje i proizvođenje, shodno njenoj ideji, bila dovoljna priroda, pošto je krajnja svrha bezuslovna. Jer, ne postoji ništa u prirodi (kao biću čula), čiji odredbeni razlog, koji se u prirodi nalazi, ne bi opet stalno bio uslovljen; to važi ne samo za prirodu izvan nas (za materijalnu prirodu), već i za prirodu u nama (za prirodu koja misli); treba dobro razumeti da ja u sebi posmatram samo ono što je priroda. Ali stvar koja zbog svoje objektivne osobenosti navodno nužno egzistira kao krajnja svrha nekog razumnog uzroka, mora da bude takva, da u rasporedu svrha ne zavisi ni od kakvog drugog uslova do samo od svoje ideje.

Mi, međutim, imamo u svetu jednu jedinu vrstu bića čiji je kauzalitet teleološki, to jest čiji je kauzalitet usmeren na svrhe, a ipak je u isto vreme takav da ta bića zamišljaju zakon, po kome moraju sebi da postavljaju svrhe, kao bezuslovan i nezavisan od prirodnih uslova, ali kao po sebi nužan. Takvo biće jeste čovek, ali čovek posmatran kao noumenon; jedino prirodno biće na kome mi ipak možemo, u pogledu njegove vlastite osobine, da saznamo natčulnu moć *(slobodu)* i štaviše zakon kauzaliteta zajedno sa njegovim objektom, koji to prirodno biće može da postavi sebi kao svrhu (najviše dobro u svetu).

Što se pak tiče čoveka (i takođe svakog umnog bića u svetu) kao moralnog bića, o njemu se ne može postaviti dalje pitanje: zbog čega (quem in finem) on egzistira. Njegovo postojanje poseduje u sebi samu najvišu svrhu, kojoj čovek, ukoliko je za to sposoban, može da potčini celu prirodu, ili bar nasuprot kojoj se ne sme smatrati potčinjenim nikakvom uticaju prirode. — Ako pak stvari u svetu, kao bića koja su u pogledu svoje egzistencije zavisna, imaju potrebu za najvišim uzrokom koji dela prema svrhama, onda čovek predstavlja krajnju svrhu stvaranja; jer bez čoveka kao te krajnje svrhe ne bi bio potpuno obrazložen lanac svrha koje su jedna drugoj podređene; i jedino u čoveku, ali i u njemu samo kao subjektu moralnosti, može se naći bezuslovno zakonodavstvo u pogledu svrha, koje, dakle, jedino njega osposobljava da predstavlja jednu krajnju svrhu kojoj je celokupna priroda teleološki podređena. [63*]

63* Bilo bi moguće da sreća umnih bića u svetu predstavlja svrhu prirode, i tada bi sreća predstavljala takođe njenu *poslednju* svrhu. Bar se a priori ne može uvideti zašto priroda ne bi mogla biti tako uređena, jer takva bi posledica bila, bar koliko mi vidimo, moguća na osnovu njenog mehanizma. Ali, moralnost i neki njoj podređeni kauzalitet prema svrhama apsolutno je nemoguća pomoću prirodnih uzroka; jer princip njenog odlučivanja na delanje jeste natčulan, predstavlja, dakle, ono jedino moguće u redu svrha koje je u pogledu prirode apso lutno bezuslovno, i time jedino kvalifikuje njen subjekat kao krajnju svrhu stvaranja kojoj je podređena celokupna priroda. — Naprotiv, sreća nije, kao što je dokazano na osnovu iskustva u prethodnom paragrafu, čak ni neka *svrha prirode* u pogledu ljudi koji imaju neko prvenstvo nad ostalim stvorovima, a kamoli da bi mogla biti krajnja svrha *stvaranja*. Naravno, ljudi uvek mogu da učine sreću svojom poslednjom subjektivnom svrhom. Ali, kada postavim pitanje o krajnjoj svrsi stvaranja, koje glasi: zbog čega su ljudi morali egzistirati?, onda je reč o objektivnoj najvišoj svrsi, kako bi je zahtevao najviši um radi svoga stvaranja. Ako se na to pitanje odgovori ovako: da bi egzistirala bića kojima onaj najviši uzrok može da čini dobročinstva, onda se protivreči onome uslovu, kome um samoga čoveka podvrgava svoju najusrdniju želju za srećom (naime, saglasnost sa njegovim vlastitim unutrašnjim moralnim zakonodavstvom). To dokazuje da sreća može da bude samo uslovljena svrha, a čovek, prema tome, može da predstavlja krajnju svrhu stvaranja samo kao moralno biće; što se pak tiče čovekovog stanja, sreća stoji u vezi sa onom svrhom kao svrhom njegovoga života samo kao rezultat srazmeran toj saglasnosti.

## O fizikoteologiji

*Fizikoteologija* predstavlja pokušaj uma da iz *svrha* prirode (koje se mogu saznati samo empirijski) izvede najviši uzrok prirode i njegove osobine. Moralna teologija (etikoteologija) predstavljala bi pokušaj da se iz moralne svrhe umnih bića u prirodi (koja se može saznati *a priori)* izvede taj najviši uzrok prirode i njegove osobine.

Naravno, fizikoteologija prethodi etikoteologiji. Jer, ako želimo da, polazeći od stvari u svetu, *teleološki* izvodimo zaključke o nekom uzroku sveta: onda pre svega moraju biti date one svrhe prirode za koje mi zatim moramo tražiti krajnju svrhu, i potom za tu krajnju svrhu princip kauzaliteta toga najvišeg uzroka.

Mnoga proučavanja prirode mogu se i moraju izvoditi prema teleološkom principu, a da se nema razloga za postavljanje pitanja o osnovu mogućnosti svrhovitog delanja koju nalazimo kod raznih proizvoda prirode. Ali, ako hoćemo da imamo neki pojam i o tome osnovu, mi za to nemamo naprosto nikakvo dalekosežno saznanje, osim same maksime refleksivne moći suđenja koja glasi: da mi, naime, čak i kada bi nam bio dat samo

jedan jedini organski proizvod prirode, ne možemo, prema prirodi naše moći saznanja, da zamislimo za nj neki drugi osnov, do osnov nekog uzroka same prirode (bilo celokupne prirode ili takođe samo ovog njenog dela) koji pomoću razuma sadrži kauzalitet za nj; jedan princip prosuđivanja koji nas, doduše, u objašnjenju prirodnih stvari i njihovog porekla ni najmanje ne unapređuje, ali nam ipak stvara izvesne vidike izvan prirode koji nam, možda, omogućuje da bliže odredimo pojam prabića, koji je inače tako besplodan.

Dakle, ja tvrdim: ma koliko da se bavimo fizikoteologijom, ona ipak nije u stanju da nam išta otkrije o *krajnjoj svrsi* stvaranja; jer ona ne dospeva čak ni do pitanja o toj svrsi. Prema tome, fizikoteologija je, doduše, u stanju da pojam jednog razumnog uzroka sveta kao pojam o mogućnosti stvari, koje mi možemo sebi da objasnimo prema svrhama, opravda kao pojam koji je subjektivno, s obzirom na prirodu naše moći saznanja, jedino podesan, ali ona taj pojam ne može bliže da odredi ni u teorijskom ni u praktičnom smislu; i njen pokušaj ne postiže njegovu nameru da zasnuje jednu teologiju, već ona stalno ostaje samo fizička teleologija: jer se svrhovna veza u njoj stalno posmatra i mora posmatrati kao u prirodi uslovljena; prema tome, fizikoteologija čak nije u stanju ni da pokrene pitanje o svrsi radi koje egzistira sama priroda (čiji se osnov mora tražiti izvan prirode), od čije određene ideje ipak zavisi određeni pojam onog višeg razumnog uzroka sveta, te dakle mogućnost neke teologije.

Zbog čega su stvari u svetu korisne jedna drugoj; zbog čega je raznolikost u jednoj stvari dobra za samu tu stvar; štaviše, kakav se razlog ima za pretpostavku da ništa u svetu nije suvišno, već da je sve *u prirodi* dobro radi nečega, pod uslovom da bi izvesne stvari (kao svrhe) trebalo da egzistiraju, pri čemu, dakle, naš um nema za moć suđenja u svojoj vlasti nikakav drugi princip mogućnosti objekta svoga neizbežnog teleološkog prosuđivanja do princip po kome mehanizam prirode treba podrediti arhitektonici razumnog stvoritelja sveta: teleološko posmatranje sveta postiže sve to vrlo krasno i na najveće divljenje. Ali, pošto su delatnosti, te dakle principi, na osnovu kojih treba *odrediti* pojam nekog inteligentnog uzroka sveta (kao najuzvišenijeg umetnika) čisto empirijski, to nam oni dopuštaju da zaključimo samo i jedino na one osobine toga uzroka sveta koje nam na

njegovim posledicama otkriva iskustvo, koje se, pošto nikada ne može da obuhvati celokupnu prirodu kao sistem, mora često da sukobi sa dokazima koji (po izgledu) protivreče i onome pojmu i jedni drugima, ali nas to iskustvo nikada ne može uzdići iznad prirode do svrhe same njene egzistencije, pa time do određenog pojma one više inteligencije, i to čak i kada bismo bili u stanju da empirijski pregledamo ceo sistem, ukoliko se on odnosi na čistu prirodu.

Ali, ako se uprosti zadatak do čijeg je rešenja stalo fizikoteologiji, onda njegovo rešenje izgleda lako. Ako se, naime, pojam o nekom *božanstvu* rasipnički dodeli svakom razumnom biću koje zamislimo, pa bilo da postoje njih više ili samo jedno koje poseduje mnoge i velike osobine, ali ne upravo sve one osobine koje su potrebne za osnivanje prirode uopšte koja se podudara sa najvećom mogućom svrhom; ili ako se smatra ništavnim to što se u jednoj teoriji nedostatak onoga što čine dokazi dopuni proizvoljnim dodacima, a gde postoji razlog za usvajanje *mnogih* savršenstava (a šta je za nas mnogo?) da se tu smatra ovlašćenim za pretpostavljanjem *svih mogućih* savršenosti: onda fizička teologija s ozbiljnim razlogom pretenduje na čast da osnuje teologiju. Ali, ako se zahteva da pokažemo šta nas nagoni i, pored toga, ovlašćuje da vršimo one dopune, onda ćemo uzalud tražiti osnov toga našeg ovlašćenja u principima teorijske upotrebe uma, koji naprosto zahteva da nekom objektu iskustva pripisujemo radi njegovog objašnjenja samo onoliki broj osobina koliko se empirijskih datosti mogu naći za njihovu mogućnost. Pri bližem ispitivanju videli bismo da se u nama *a priori* nalazi u osnovi jedna ideja o najvišem biću, koja počiva na potpuno različnoj upotrebi uma (na praktičnoj), a koja nas nagoni da nesavršenu predstavu fizičke teleologije o praosnovu svrha u prirodi upotpunimo do pojma o božanstvu; i mi tada ne bismo pogrešno uobražavali da smo tu ideju, a sa njom i neku teologiju, osnovali pomoću teorijske upotrebe uma u fizičkom saznanju sveta, a još manje da smo na taj način dokazali njen realitet.

Narodima staroga veka ne može se mnogo zameriti što su zamišljali da se njihovi bogovi mnogostruko razlikuju — delom po svojim moćima, delom po svojim namerama i voljama, a da su svi, ne izuzimajući čak ni njihovog vrhovnog poglavara, stalno ograničeni na ljudski način života. Jer, kada su posmatrali

uređene stvari u prirodi i njihov tok u njoj, oni su, doduše, tada našli dovoljno razloga da kao njihov uzrok pretpostave nešto više od onoga što je mehaničko, i da iza mašinerije ovoga sveta naslućuju namere izvesnih viših uzroka koje nisu mogli da zamisle drukčije do kao nadljudske. Ali, pošto su našli da su u svetu, bar za naše saznanje, vrlo pomešani ono što je dobro i ono što je zlo, ono što je svrhovito i ono što je protivno svrsi, i pošto nisu mogli sebi dozvoliti da ipak radi slobodne ideje nekog stvoritelja potajno pretpostave osnovne mudre i dobrotvorne svrhe, čiji dokaz ipak nisu uvideli, to je njihovo mišljenje o najvišem uzroku sveta teško moglo ispasti drukčije, ukoliko su oni, naime, sasvim dosledno postupali prema maksimama čisto teorijske upotrebe uma. Drugi, koji su kao fizičari hteli da budu u isto vreme teolozi, smatrali su da će za um naći zadovoljenje u tome što su se za apsolutno jedinstvo principa prirodnih stvari koje um zahteva starali posredstvom ideje o jednome biću, u kome bi kao jedinoj supstanciji one stvari sve skupa predstavljale samo inherentne odredbe, koja supstancija, doduše, ne predstavlja pomoću razuma uzrok sveta, ali u kojoj bi se ipak kao subjektu mogao naći sav razum svetskih bića; sledstveno, biće koje, doduše, ne bi proizvodilo nešto prema svrhama, ali u kome su se ipak sve stvari zbog jedinstva subjekta, čije su one samo odredbe, morale nužno odnositi svrhovito jedne prema drugima i bez svrhe i namere. Tako su ti fizičari zasnovali idealizam krajnjih uzroka, jer su jedinstvo jednog mnoštva svrhovito povezanih supstancija, koje se teško može razumeti, preinačili od jedinstva koje potiče iz kauzalne delatnosti *jedne supstancije* u jedinstvo inherencije u *jednoj supstanciji;* sistem je, docnije, posmatran sa strane inherentnih svetskih bića kao *panteizam* a posmatran sa strane jedino supzistentnog subjekta kao prabića (docnije) kao *spinozizam,* ne samo što nije rešio pitanje o prvome osnovu svrhovitosti u prirodi, već ga je naprotiv oglasio za ništavan, pošto je taj pojam prvog osnova svrhovitosti u prirodi, budući lišen svega svog realiteta, pretvoren u čisto pogrešno tumačenje jednog opšteg ontološkog pojma o nekoj stvari uopšte.

Dakle, na osnovu čisto teorijskih principa upotrebe uma (na kojima se fizikoteologija jedino zasniva) nikada se ne može izvesti pojam nekog božanstva, koji bi bio dovoljan za naše teleološko prosuđivanje prirode. Jer mi ili oglašavamo celokupnu teleologiju za čistu obmanu moći suđenja u njenom prosuđivanju

kauzalne povezanosti stvari, i pribegavamo isključivom principu čistog mehanizma prirode, koja nam zbog jedinstva supstancije od koje ona predstavlja samo i jedino raznovrsnost njenih odredaba, samo izgleda da sadrži neku opštu vezu sa svrhama; ili, ako mi mesto ovog idealizma krajnjih uzroka želimo da ostanemo privrženi osnovnom stavu realizma ove naročite vrste kauzaliteta, onda možemo da uzmemo za osnovu prirodnih svrha ili mnoga razumna prabića ili samo jedno jedino razumno biće; čim mi radi obrazloženja pojma o tome razumnom prabiću imamo pri ruci samo i jedino iskustvene principe, dobivene od stvarne povezanosti svrhe u svetu, onda mi, s jedne strane, nismo u stanju da nađemo leka protiv one neskladnosti koju priroda u pogledu svrhovitog jedinstva pokazuje u mnogim primerima, a, s druge strane, pojam jednog jedinog inteligentnog uzroka, koga mi na osnovu ovlašćenja iskustva razumemo, ne možemo nikada iz tih principa dovoljno određeno izvesti za ma koju teologiju koja je upotrebljiva ma na koji način (teorijski ili praktički).

Doduše, fizička nas teleologija nagoni da tražimo neku teologiju, ali nije u stanju da proizvede ikakvu teologiju, pa ma koliko mi ispitivali prirodu pomoću iskustva, pritičući u pomoć u iskustvu otkrivenoj svrhovnoj povezanosti pomoću ideja uma (koje, kada je reč o fizičkim problemima, moraju biti teorijske). Šta nam pomaže, jadikovaće neko s pravom, što mi uzimamo za osnov svih tih ustrojstava neki veliki razum koji je za nas bezmeran, pretpostavljajući da je on ovaj svet uredio prema svrhama, kada nam priroda ništa ne kazuje o krajnjoj svrsi, niti je u stanju da nam ikad nešto o njoj kaže, a bez koje mi ipak ne možemo da proizvedemo ikakvu zajedničku tačku povezanosti svih tih prirodnih svrha, to jest ikakav zadovoljavajući teleološki princip, delom, da bismo sve svrhe skupa saznali u jednome sistemu, delom, da bismo o najvišem razumu kao uzroku takve prirode stvorili sebi pojam koji bi mogao da služi kao mera našoj moći suđenja koja o prirodi sudi teleološki. Doduše, ja bih tada imao neki *umetnički razum* za rasute svrhe, ali ne bih imao nikakvog *znanja* o nekoj krajnjoj svrsi, koja ipak mora da sadrži upravo odredbeni osnov o tome umetničkom razumu. Međutim, u nedostatku svake krajnje svrhe koju može da nametne samo čisti um *a priori* (jer su sve svrhe u svetu empirijski uslovljene i mogu sadržati jedino ono što je dobro za ovo ili za ono kao slučajnu nameru, a ne ono što je apsolutno dobro) i koja bi me jedino

poučila o tome: koje osobine, koji stepen i koji odnos najvišeg uzroka prirode moram da zamislim, pa da prirodu prosudim kao teleološki sistem; kako i sa kojim pravom smem proizvoljno da proširim i dopunim do ideje o nekom sveznajućem beskonačnom biću svoj vrlo ograničeni pojam o onom iskonskom razumu, koji mogu da zasnujem na svome neznatnom saznanju sveta, o moći toga prabića da svoje ideje ostvaruje, o njegovoj volji da to čini itd.? Ako bi to trebalo da se obavi teorijski, ono bi u meni samome pretpostavljalo sveznanje da bih svrhe prirode ugledao u njihovoj celokupnoj povezanosti, i da bih, osim toga, još bio u stanju da zamislim sve druge moguće planove, sa kojima u poređenju sadašnji plan bi morao biti s razlogom prosuđen kao najbolji. Jer bez tog savršenog poznavanja posledice ja nisam u stanju da zaključim ni na kakav određeni pojam o najvišem uzroku koji se može naći samo u pojmu o nekoj u svakom pogledu beskonačnoj inteligenciji, to jest u pojmu o božanstvu, te da tako postavim temelj teologije.

Mi, dakle, pored sveg mogućeg proširivanja fizičke teleologije možemo, prema gore navedenom osnovnom stavu, zaista reći: prema osobini naše moći saznanja i prema njenim principima mi smo u stanju da zamislimo prirodu u njenim nama poznatim svrhovitim uređajima samo i jedino kao tvorevinu nekog razuma kome je priroda potčinjena. Da li je pak taj razum sa celinom prirode i proizvođenje te celine imao možda još neku krajnju nameru (koja se u tom slučaju ne bi nalazila u prirodi čulnog sveta), to nam teorijsko proučavanje prirode nikada ne može otkriti; već i pored sveg poznavanja prirode ostaje nerešeno da li je uopšte onaj najviši uzrok njen praosnov na osnovu neke krajnje svrhe, a ne na osnovu razuma koji je po čistoj nužnosti svoje prirode određen za proizvođenje izvesnih formi (analogno onome što kod životinja nazivamo umetničkim instinktom): a da nije potrebno da se zbog toga tome najvišem uzroku pripiše čak sama mudrost, a kamoli neka najviša mudrost koja je povezana sa svim ostalim osobinama koje su potrebne radi savršenstva njegovog proizvoda.

Dakle, fizikoteologija predstavlja jednu pogrešno shvaćenu fizičku teleologiju, koja je upotrebljiva samo kao priprema (propedevtika) za teologiju i koja je za tu svrhu dovoljna samo pridolaskom jednog drugog principa na koji se ona može osloniti,

a ne sama po sebi, kao što se želi da pokaže njenim imenom.

## O etikoteologiji

Postoji jedno mišljenje koga se ne može osloboditi čak ni najobičniji razum kada razmišlja o postojanju stvari u svetu i o egzistenciji samoga sveta: naime, da sva raznolika stvorenja, ma koliko da je vešt njihov sklop i ma koliko da je raznovrsna njihova svrhovita uzajamna povezanost, pa čak celokupnost tolikih njihovih sistema, koje pogrešno nazivamo svetovima, ni za šta ne bi postojali, kada u njima ne bi postojali ljudi (umna bića uopšte), to jest bez čoveka bi ceo stvoreni svet predstavljao pustinju, bio izlišan i ne bi imao neke krajnje svrhe. Ali, ni čovekova moć saznanja (teorijski um) nije ono u odnosu prema čemu, pre svega, postojanje svega ostaloga u svetu zadobija svoju vrednost, recimo, da bi postojao neko ko je u stanju da *posmatra* svet. Jer, ako ipak to posmatranje sveta ne bi tom njegovom posmatraču pokazalo očigledno ništa drugo do stvari bez krajnje svrhe, onda iz toga što se svet saznaje ne može da ponikne nikakva vrednost njegovog postojanja, te se mora već pretpostaviti neka krajnja svrha sveta u odnosu prema kojoj samo posmatranje sveta ima neku vrednost. Takođe ni osećanje zadovoljstva i sume zadovoljstava nije ono u odnosu prema čemu mi zamišljamo neku krajnju svrhu stvaranja kao datu, to jest nije blagostanje, uživanje (bilo telesno ili duhovno), jednom reči, nije sreća ono prema čemu mi cenimo onu apsolutnu vrednost. Jer: iz toga što čovek, kada postoji, postavlja samom sebi tu sreću za krajnju svrhu, ne dobija se nikakav pojam o tome zbog čega on tada uopšte postoji, i koju vrednost tada on sam ima, a koja bi bila u stanju da mu egzistenciju učini prijatnom. Dakle, već se čovek mora pretpostaviti kao krajnja svrha stvaranja da bi se imao neki razumski razlog zašto priroda, kada se kao apsolutna celina posmatra prema principima svrha, mora da bude saglasna s čovekovom srećom. — Dakle, to je samo moć htenja, ali ne ona moć htenja koja čoveka čini zavisnim (pomoću čulnih pobuda) od prirode, ne ono u pogledu čega vrednost njegovog postojanja počiva na onome što on prima i uživa, već vrednost koju on jedino može dati sam sebi i koja se sastoji u onome šta on radi, kako i po kojim principima dela u *slobodi* svoje moći htenja, a ne kao član prirode. To znači: dobra volja jeste ono usled čega jedino njegov život može imati apsolutnu vrednost i u odnosu na

koju postojanje sveta može imati neku *krajnju svrhu.*

Sa tim se potpuno saglašava i najobičnije mišljenje zdravog ljudskog uma: naime da čovek može da bude krajnja svrha stvaranja samo kao moralno biće, ako se prosuđivanje samo na to pitanje uputi i podstakne da ga ispita. Šta vredi, reći će se, što je taj čovek toliko talentovan da je usled toga vrlo delotvoran i time vrši koristan uticaj na zajednicu, te, dakle, ima veliku vrednost u odnosu ne samo prema svojim srećnim okolnostima već i prema koristi drugih ljudi, ako on ne poseduje nimalo dobre volje? Takav čovek, kada se posmatra prema njegovoj unutrašnjosti, jeste objekat dostojan preziranja; i ako stvaranje uopšte ne treba da bude bez krajnje svrhe, onda on, koji kao čovek takođe spada u nj, mora kao zao čovek ipak da bude, u jednom svetu za koji važe moralni zakoni, shodno tim zakonima lišen svoje subjektivne svrhe (sreće), kao jedinog uslova pod kojim njegova egzistencija može da se saglasi sa krajnjom svrhom.

Ako pak naiđemo u svetu na svrhovita uređenja, i ako, kao što um neminovno zahteva, svrhe koje su to samo uslovno, podredimo jednoj bezuslovnoj najvišoj svrsi, to jest jednoj krajnjoj svrsi, onda se, pre svega, lako vidi da u tom slučaju nije reč o nekoj svrsi prirode (u njenim granicama) ukoliko priroda egzistira, već je reč o svrsi njene egzistencije sa svima njenim uređenjima, te, dakle, reč je o poslednjoj svrsi *stvaranja,* i u toj poslednjoj svrsi stvaranja reč je zapravo takođe o najvišem uslovu pod kojim jedino može da postoji neka krajnja svrha (to jest odredni razlog nekog najvišeg razuma za proizvođenje svetskih bića).

Pošto mi priznajemo čoveka za svrhu stvaranja samo kao moralno biće, to imamo, prvo razlog, ili bar glavni uslov, da svet posmatramo kao celinu koja je određena prema svrhama, i kao *sistem* krajnjih uzroka; a naročito za odnos prirodnih svrha prema jednom razumnom uzroku sveta, koji je odnos prema prirodi našega uma za nas nužan, imamo *jedan princip* — da zamislimo prirodu i osobine toga prvoga uzroka kao najvišeg osnova u carstvu svrha, i da tako odredimo njegov pojam. To nije bila u stanju da učini fizička teleologija, koja je mogla samo da podstakne neodređene pojmove o tome najvišem osnovu u carstvu svrha, koji su pojmovi upravo zbog toga bili nepodesni ne samo za teorijsku već i za praktičnu upotrebu.

Na osnovu toga tako određenog principa kauzaliteta prabića moraćemo da zamislimo to prabiće ne samo kao inteligenciju i kao zakonodavno za prirodu već takođe kao zakonodavnog vrhovnog poglavara u jednom moralnom carstvu svrha. S obzirom na najviše dobro koje je moguće jedino pod njegovom vladavinom, naime s obzirom na egzistenciju umnih bića pod moralnim zakonima, mi ćemo to prabiće zamisliti kao *sveznajuće,* kako za nj ne bi bilo sakriveno čak ni najskrivenije jezgro moralnih uverenja (koje jezgro sačinjava pravu moralnu vrednost radnji umnih bića u svetu); kao *svemoćno* kako bi bilo u stanju da celokupnu prirodu uskladi sa tom najvišom svrhom; kao *sveblago* i ujedno kao *pravedno,* jer obe ove osobine (udružene čine mudrost) sačinjavaju uslove kauzaliteta najvišeg uzroka sveta kao najvišeg dobra pod moralnim zakonima; i tako moramo na tome prabiću da zamislimo još i sve ostale transcendentalne osobine kao što su: *večnost, sveprisutnost* itd. (jer dobrota i pravednost jesu moralne osobine), koje se s obzirom na jednu takvu krajnju svrhu pretpostavljaju. — Na taj način *moralna* teleologija nadoknađuje nedostatke *fizičke* teleologije i tek zasniva jednu *teologiju,* jer kada fizička teleologija ne bi neprimetno pozajmljivala od moralne teleologije već bi postupala dosledno, ona bi bila u stanju da sama za sebe osnuje samo i jedino neku *demonologiju,* koja nije sposobna ni za kakav određeni pojam.

Ali princip odnosa sveta, zbog moralnog svrhovitog određenja izvesnih bića u svetu, prema najvišem uzroku kao božanstvu, čini to ne samo time što dopunjava fizikoteleološki dokaz, i taj dokaz, dakle, uzima nužno za osnovu, već je za to dovoljan i *zasebe* i skreće pažnju na svrhe prirode i na proučavanje nepojmljivo goleme veštine što leži skrivena iza njenih formi, da bi na prirodnim svrhama uzgred potvrdio one ideje koje pribavlja čist praktični um. Jer, pojam o bićima sveta pod moralnim zakonima predstavlja princip *a priori,* po kome čovek nužno mora da se prosuđuje. Da, osim toga, onaj moralni odnos, ako uopšte postoji uzrok sveta koji dejstvuje namerno i koji je usmeren na neku svrhu, mora da predstavlja uslov mogućnosti stvaranja isto tako nužno kao odnos prema fizičkim zakonima (ako naime onaj razumski uzrok ima takođe neku krajnju svrhu), to um posmatra takođe *a priori* kao neki osnovni stav koji je za nj nužan radi teleološkog prosuđivanja egzistencije stvari. Sada je stalo samo do ovoga: da li mi imamo neki razlog koji je dovoljan za um (bilo za

spekulativni ili za praktičan um) da na osnovu njega pripišemo *krajnju svrhu* onome najvišem uzroku koji dela prema svrhama. Jer, da tada ta krajnja svrha, prema subjektivnom svojstvu našega uma, pa čak i prema umu drugih bića, ma kako ga mi inače zamišljali, može biti samo i jedino *čovek pod moralnim zakonima:* to može *a priori* da važi za nas kao sigurno, dok se, naprotiv, svrhe prirode u fizičkom poretku *a priori* nikako ne mogu saznati, a pre svega se ni na koji način ne može uvideti da priroda ne može egzistirati bez takvih svrha.

### Napomena

Zamislite jednog čoveka u onim trenucima raspoloženja kada je njegova duševnost raspoložena za moralno osećanje! Kada se, okružen lepom prirodom, nalazi u nekom tihom, veselom uživanju svoga postojanja, onda se u njemu javlja potreba da za to bude nekome zahvalan. Ili, ako se nekom drugom prilikom nađe u istom duševnom raspoloženju pod navalom onih dužnosti koje može i želi da ispuni samo dobrovoljnim požrtvovanjem, onda on oseća u sebi neku nužnost priznanja da je time izvršio nešto što mu je naređeno, i da se time povinovao nekom vrhovnom gospodaru. Ili, ako se, recimo, iz neopreznosti ogrešio o svoju dužnost, zbog čega ipak nije odgovoran upravo ljudima, onda će se pri svemu tome javiti u njemu rasprava strogih samoprekora koji kao da predstavljaju glas nekog sudije, kome bi on imao da položi račun o tome. Jednom rečju: njemu je potrebna neka moralna inteligencija da bi za svrhu, radi koje egzistira, imao neko biće, koje shodno toj svrsi predstavlja uzrok i sveta i njega samog. Uzaludno je da se prepredeno izmišljaju pobude koje leže iza tih osećanja; jer one stoje u neposrednoj vezi sa najčistijim moralnim uverenjem, pošto *zahvalnost, poslušnost* i *skrušenost* (potčinjavanje zasluženim prekorima) jesu naročita duševna raspoloženja, i ona duševnost, koja je sklona proširivanju svoga moralnog uverenja, ovde samo dobrovoljno zamišlja predmet koji se ne nalazi u svetu, da bi, po mogućstvu, i prema njemu pokazala svoju dužnost. Zacelo je, dakle, moguće, i takođe se osnov za to nalazi u moralnom načinu mišljenja, da zamislimo čistu moralnu potrebu za postojanje nekog bića, pod kojim ili naša moralnost dobij a više snage ili takođe (bar prema našoj predstavi) veći obim, naime novi predmet za svoje upražnjavanje, to jest da pretpostavimo neko moralno-zakonodavno biće izvan

sveta, bez ikakvog obzira na teorijsko dokazivanje, a još manje obaziruć se na samoživi interes, već iz čisto moralnog razloga, slobodnog od svakog tuđeg uticaja (pri tom naravno samo subjektivnog), na prostu hvalu jednog čistog praktičnog uma koji je sam za sebe zakonodavan. Pa čak kada bi se takvo raspoloženje duševnosti retko javljalo, ili takođe ne bi dugo trajalo već bi prolazilo brzo i bez trajanja uticaja, ili čak bez ikakvog razmišljanja o predmetu koji se zamišlja u takvoj jednoj simetričnoj slici, i bez truda da se taj predmet podvede pod jasne pojmove, ipak se ne može prevideti razlog za pretpostavku takvog predmeta, naime moralna dispozicija u nama kao onaj princip po kome se u posmatranju sveta ne možemo zadovoljiti njegovom svrhovitošću koja se zasniva na prirodnim uzrocima, već za osnov te njegove svrhovitosti moramo uzeti najviši uzrok koji vlada svetom po moralnim zakonima. — Uz to još pridolazi to što mi osećamo da nas moralni zakon nagoni da težimo opštoj najvišoj svrsi, ali ipak u isto vreme osećamo da tu najvišu svrhu ni mi ni celokupna priroda nismo u stanju da dostignemo, što samo, ukoliko težimo toj najvišoj svrsi, smemo smatrati da smo u saglasnosti sa krajnjom svrhom takvog uzroka sveta (ukoliko bi on postojao); i tako postoji jedan čist moralan razlog praktičnog uma da se taj uzrok sveta pretpostaviti (pošto se to može učiniti bez protivrečenja), i to ako ni zbog čega drugog, ono ipak zato da se ne bismo izlagali opasnosti da onu težnju u njenim posledicama posmatramo kao sasvim uzaludnu i da time učinimo da ona potpuno utrne.

Svim ovim želimo da kažemo samo toliko: prvo, da je, doduše, prvobitno *strah* bio u stanju da proizvede *bogove* (demone), ali da je tek *um* posredstvom svojih moralnih principa mogao da proizvede pojam o *Bogu* (čak i kada je čovek u teleologiji prirode, kao obično, bio vrlo neuk, ili je bio u velikoj nedoumici zbog teškoća na koje je nailazio pri pokušaju da pomoću nekog dovoljno osvedočenog principa izgladi međusobno protivrečne pojave u prirodi); i, drugo, da je unutrašnje moralno svrhovito određenje čovekova života nadoknadilo ono što je nedostajalo saznanju prirode, pošto je to njegovo određenje, naime, pokazalo da — radi krajnje svrhe postojanja svih stvari, čiji princip može da zadovolji još samo i jedino kao etički princip — najviši uzrok sveta treba zamisliti sa takvim osobinama, kojima bi on bio u stanju da celu prirodu potčini onoj jedinstvenoj nameri (za koju

je priroda samo oruđe, to jest da ga zamisli kao *božanstvo).*

## O moralnom dokazu za postojanje boga

Postoji *fizička teleologija* koja nam za pretpostavku postojanja nekog razumnog uzroka sveta sugeriše dokaz koji je dovoljan za našu moć suđenja koja teorijski reflektira. Ali mi u samima sebi i još više u pojmu jednog umnog bića uopšte koje je obdareno slobodom (svoga kauzaliteta) nalazimo i *moralnu teleologiju,* kojoj, međutim, pošto se svrhovita povezanost u nama samima zajedno sa njenim zakonom može odrediti *a priori,* te se, dakle, može saznati kao nužna, zbog toga nije potreban za tu unutrašnju zakonitost nikakav razuman uzrok izvan nas, isto onako kao što ni kod svrhovitosti koju nalazimo u geometrijskim osobinama figura (za svakojaku moguću umetničku praksu) ne smemo tražiti izvan nas neki najviši razum koji im tu svrhovitost dodeljuje. Ali ta se moralna teleologija ipak odnosi na nas kao na svetska bića, te, dakle, kao na bića koja su povezana sa drugim stvarima u svetu: i upravo ti isti moralni zakoni propisuju nam da na te druge stvari u svetu, u odnosu prema kojima mi sami jesmo krajnja svrha, usmerimo naše suđenje ili kao na svrhe ili kao na predmete. Od ove moralne teleologije pak, koja se tiče odnosa našeg vlastitog kauzaliteta prema svrhama, i štaviše prema jednoj krajnjoj svrsi, čijem ostvarenju u svetu moramo težiti, kao što se takođe tiče uzajamnog odnosa sveta prema onoj moralnoj svrsi i spoljašnjoj mogućnosti njenog ostvarenja (za šta nam nijedna fizička teleologija ne može dati nikakvo uputstvo) — od te moralne teleologije, velim, potiče ovo nužno pitanje: da li ona prinuđava naše umno suđenje da izađe van sveta i da za odnos prirode prema onome što je moralno u nama potraži neki razumski najviši princip da bismo na osnovu njega predstavili prirodu kao svrhovitu takođe u odnosu prema moralnom unutrašnjem zakonodavstvu i njegovom mogućem sprovođenju. Prema tome, jedna moralna teleologija postoji na svaki način; i ta moralna teleologija povezana je isto tako nužno sa *nomotetikom* slobode, s jedne strane, i sa nomotetikom prirode, s druge strane, kao što je građansko zakonodavstvo nužno povezano sa pitanjem gde treba tražiti izvršnu vlast, i kao što se uopšte povezanost nalazi u svemu onome u čemu um treba da navede princip stvarnosti zakonitog poretka stvari koji je moguć samo na osnovu ideja. — Mi hoćemo da izložimo, prvo, napredovanje uma od one

moralne teleologije i njenog odnosa prema fizičkoj teleologiji ka *teologiji,* a posle toga ćemo uzeti u razmatranje mogućnost i obaveznost takvog zaključivanja.

Ako se postojanje izvesnih stvari (ili čak samo postojanje izvesnih formi stvari) uzme kao slučajno, te, dakle, kao moguće samo na osnovu nečeg drugog kao uzroka: onda se najviši osnov za taj kauzalitet, te, dakle, bezuslovni osnov za ono što je uslovljeno, može tražiti ili u fizičkom ili u teleološkom poretku (prema nexu *effectivo* ili *finali),* to jest može se postaviti pitanje: šta je najviši stvaralački uzrok?, ili šta je najviša (apsolutno bezuslovna) njegova svrha, tj. krajnja svrha njegovog proizvođenja ovih ili svih njegovih proizvoda uopšte?, pri čemu se onda naravno pretpostavlja da je taj uzrok sposoban za predstavljanje svrha, te, dakle, da predstavlja jedno razumno biće, ili bar da ga moramo zamisliti kao uzrok koji dela po zakonima takvog jednog bića.

Dakle, ako se bavimo teleološkim poretkom, onda postoji jedan osnovni *stav* koji neposredno mora da odobri čak najobičniji ljudski um i koji glasi: ako uopšte treba da postoji neka *krajnja svrha* koju um mora da pokaže a priori, onda ta krajnja svrha može biti samo i jedino *čovek* (svako umno svetsko biće) *pod moralnim zakonima*[64*] Jer (tako svako sudi): kada bi se svet sastojao iz samih mrtvih bića, ili pak iz bića koja su delom živa ali su bez uma, onda postojanje takvog sveta ne bi imalo apsolutno nikakve vrednosti, jer u njemu ne bi egzistiralo nikakvo biće koje bi imalo ma i najmanji pojam o nekoj vrednosti. Ako bi, naprotiv, postojala takođe umna bića, ali čiji bi um bio u stanju da zamisli vrednost postojanja stvari samo u odnosu prirode prema njima (u njihovom blagostanju), ali ne bi bio u stanju da sam iskonski (u slobodi) pribavi sebi neku takvu vrednost, onda bi, doduše, u svetu postojale (relativne) svrhe, ali ne bi postojala nikakva (apsolutna) krajnja svrha, jer bi ipak postojanje takvih umnih bića bilo uvek besciljno. Međutim, moralni zakoni su po svojoj osobenosti takvi, jer propisuju za um nešto kao svrhu bez uslova, te, dakle, upravo tako kao što to zahteva pojam jedne krajnje svrhe; i egzistencija takvog uma koji u svrhovitoj povezanosti može da predstavlja njen najviši zakon, drugim rečima, egzistencija umnih bića pod moralnim zakonima može, dakle, jedino da se zamisli kao krajnja svrha postojanja jednog

sveta. Ako, međutim, stvar ne stoji tako, onda se za postojanje toga sveta ili ne nalazi u njegovome uzroku baš nikakva svrha, ili se u osnovi toga postojanja nalaze svrhe bez krajnje svrhe.

64* Ja namerno kažem: *pod* moralnim zakonima. Nije čovek prema moralnim zakonima krajnja svrha stvaranja, tj. čovek koji se ponaša shodno moralnim zakonima. Jer, izrazom „čovek prema moralnim zakonima“ mi bismo tvrdili više nego što znamo: naime da je u vlasti stvoritelja sveta da učini da se čovek uvek ponaša shodno moralnim zakoni ma, što pretpostavlja jedan pojam o slobodi i prirodi (o kojoj se prirodi jedino može zamisliti neki spoljašnji stvoritelj), koji bi morao sadržati uviđanje u natčulni supstrat prirode i njegovu istovetnost sa onim što kauzalitet putem slobode omogućuje u svetu, a koje uviđanje daleko prevazilazi naše umno uviđanje. Samo o *čoveku* vod moralnim zakonima mi smo u stanju da tvrdimo, a da ne prekoračimo granice našega uviđanja: njegov život sačinjava krajnju svrhu sveta. To se tvrđenje slaže potpuno sa sudom ljudskog uma koji o toku sveta reflektira moralno. Verujemo da čak na onome što je zlo primećujemo tragove mudre svrhovite povezanosti samo kada vidimo da neki drski zločinac ne umire pre nego što je iskusio zasluženu kaznu za svoja nedela. Prema našim pojmovima o slobodnom kauzalitetu dobro ponašanje ili zlo ponašanje zavisi od nas; ali najvišu mudrost vladavine svetom mi zamišljamo u tome što je njome dat povod za dobro ponašanje, a ishod i dobrog i rđavog ponašanja naređen je po moralnim zakonima. U ovome poslednjem naređenju sastoji se zapravo slava Boga, koju stoga teolozi dosta vešto nazivaju poslednjom svrhom stvaranja. — Uz to treba primetiti da mi, kada se poslužimo rečju stvaranje, pod njom ne podrazumevamo ništa drugo do ono što je ovde rečeno, naime uzrok postojanja jednog sveta ili stvari u njemu (supstancija), kao što to sadrži u sebi i pravi pojam te reči (actuatio substantiae est creatio): što, prema tome, ne povlači za sobom već pretpostavku nekog uzroka koji slobodno dejstvuje, koji je, dakle, razuman (čije postojanje mi hoćemo pre svega da dokažemo).

Moralni zakon kao formalni uslov uma za upotrebu naše slobode obavezuje nas jedino sam sobom, ne zaviseći ni od kakve svrhe kao materijalnog uslova; ali ipak taj naš zakon nalaže takođe neku krajnju svrhu, i to *apriori,* obavezujući nas da toj krajnjoj svrsi težimo: i ta krajnja svrha jeste putem slobode *najviše moguće dobro u svetu.*

Subjektivni uslov, pod kojim čovek (i prema svima našim pojmovima takođe svako umno konačno biće) može pod gornjim zakonom da postavi sebi neku krajnju svrhu, jeste sreća. Prema tome, najviše fizičko dobro koje je u svetu moguće i koje, ukoliko stoji do nas, treba unapređivati kao krajnju svrhu jeste *sreća:* pod objektivnim uslovima saglasnosti čoveka sa zakonom *moralnosti* kao dostojnosti da se bude srećan.

Ali mi, prema svima svojim umnim moćima, nismo u stanju da ta dva zahteva krajnje svrhe, koju nam postavlja moralni zakon,

zamislimo kao *povezana* prostim prirodnim uzrocima i kao saglasna sa idejom pomenute krajnje svrhe. Dakle, pojam o *praktičnoj nužnosti* jedne takve svrhe putem primene naših sila ne služe se sa teorijskim pojmom o *fizičkoj mogućnosti* njenog ostvarenja, ako mi sa našom slobodom ne povežemo nikakav drugi kauzalitet (nekog sredstva) osim kauzaliteta prirode.

Prema tome, mi moramo da pretpostavimo moralni uzrok sveta (nekog stvoritelja sveta) da bismo, shodno moralnom zakonu, postavili sebi krajnju svrhu; i ukoliko je moralan zakon nužan, utoliko je (to jest u istom stepenu i iz istog razloga) takođe nužno da se pretpostavi ono prvo: naime da postoji jedan Bog. [65*]

65* Ovaj moralistički argument ne treba da predstavlja neki objektivno važeći dokaz za postojanje Boga, ne treba onome ko ne veruje da dokaže da postoji Bog, već ako taj nevernik hoće da bude dosledan u svome moralnom mišljenju, onda on *mora* da primi pretpostavku toga stava među maksime svoga praktičnog uma. — Tim argumentima takođe ne treba da se tvrdi: *radi morala* je nužno pretpostaviti da je sreća svih umnih bića sveta saobrazna njihovoj moralnosti, već: moral čini tu pretpostavku nužnom. Prema tome, to je argument koji je subjektivno dovoljan za moralna bića.

* *

*

Ovaj dokaz, kome se lako može saobraziti forma logičke preciznosti, neće da kaže: isto je tako nužno da se pretpostavi postojanje Boga kao što je nužno da se prizna važenje moralnog zakona, te, dakle, ko nije u stanju da se uveri u postojanje Boga, taj može misliti da se otarasio onih obaveza koje nameće moralni zakon. Ne! U tom slučaju morala bi da se napusti samo namerna *usmerenost* na onu krajnju svrhu koja treba da se ostvari u svetu putem poštovanja moralnog zakona (sreće umnih bića koja se harmonički podudara sa poštovanjem moralnih zakona, a koja predstavlja ono što je najbolje u svetu). Svaki uman čovek morao bi priznati da ga i dalje strogo obavezuju propisi koje postavlja moral; jer, zakoni morala jesu formalni i bezuslovno zapovedaju, bez obzira na svrhe (kao materiju htenja). Ali onaj zahtev krajnje svrhe, kakvu praktični um propisuje bićima sveta, predstavlja neodoljivu svrhu koju je njihova priroda (kao konačnih bića)

usadila u njih, a koju um hoće da potčini moralnom zakonu *kao* nepovredivom *uslovu,* ili takođe da prema tome zakonu postane opšta, i tako krajnjom svrhom čini unapređivanje sreće u saglasnosti sa moralom. Moralni zakon pak nalaže nam da takvu krajnju svrhu (što se tiče bića sveta) unapređujemo, ukoliko je to u našoj moći, a ishod koji će taj trud imati može biti kakav mu drago. Izvršavanje dužnosti sastoji se u formi ozbiljne namere, a ne u posrednim uzrocima uspevanja.

Pretpostavimo: neki čovek je, delom, blagodareći slabosti svih toliko hvaljenih spekulativnih argumenata, delom, pobuđen nepravilnostima koje se javljaju u prirodi i moralnom svetu, došao do uverenja u ovaj stav: ne postoji nikakav Bog; tada bi on ipak u svojim vlastitim očima bio ništavko, ako bi zbog toga smatrao zakone dužnosti za prosto izmišljene, beznačajne i neobavezne, pa bi odlučio da se o njih može bez straha oglušivati. Čak i kada bi takav čovek bio u stanju da se docnije uveri u ono u šta je u početku sumnjao, on bi sa onim načinom mišljenja ostao ipak i dalje ništavko, makar u pogledu ishoda ispunjavao svoju dužnost tako tačno kako se samo poželeti može, ali bi to činio iz straha ili iz koristoljublja, a bez moralnog uverenja o značaju i vrednosti vršenja dužnosti. Obrnuto, ako taj čovek kao vernik vrši prema svojoj svesti svoju dužnost iskreno i nesebično, a pri svemu tome bi ipak odmah poverovao da je razrešen svih moralnih obaveza čim bi, probe radi, zamislio slučaj da jednom dođe do uverenja da Bog ne postoji; ipak bi tada stvar morala vrlo rđavo stajati sa njegovim unutrašnjim moralnim uverenjem.

Mi, dakle, možemo zamisliti čestitog čoveka (kao, recimo, Spinozu) koji smatra da je čvrsto ubeđen da ne postoji nikakav Bog, pa (pošto to u pogledu objekta moralnosti izlazi na isto) takođe ni neki zagroban život; kako će taj čovek suditi o svome vlastitom unutrašnjem određivanju svrhe na osnovu moralnog zakona koji on u radu poštuje? On se pridržava toga moralnog zakona, ali zbog toga on ne zahteva od toga nikakvu korist, ni u ovome niti u nekom drugom svetu; naprotiv, on nesebično samo želi da čini dobra, na šta onaj sveti zakon usmerava sve njegove moći. Ali njegovo je stremljenje ograničeno; i on, doduše, po prirodi može tu i tamo da očekuje neko slučajno prilaženje onoj svrsi, ali neku saglasnost sa njom, koja je zakonita i koja nastaje na osnovu stalnih zakona (onakvih kakve jesu i moraju biti

njegove unutrašnje maksime), on nikada ne može očekivati, premda se oseća obaveznim i prinuđenim da na njenome ostvarenju radi. Prevara, nasilje i zavist stalno će biti u zamahu oko njega mada je on sam pošten, miroljubiv i dobronameran; i one čestite ljude, na koje on nailazi u svome životu, priroda će, ne obaziruć se na to što su oni dostojni da budu srećni, da podvrgne svim nedaćama koje potiču iz oskudice, raznih bolesti i prerane smrti isto onako kao i sve ostale životinje na zemlji, i to će sa njima večito činiti, sve dok neka prostrana grobnica sve njih (poštene ili nepoštene, to je ovde svejedno) ne proguta, pa one koji su verovali da predstavljaju krajnju svrhu stvaranja ponovo baci u ponor besciljnog haosa materije, iz kojeg su bili izvučeni. — Dakle, taj dobronamerni čovek morao bi svakako da napusti kao nemoguću onu svrhu na koju je, pridržavajući se moralnih zakona, mislio i na koju je trebalo da misli; ili, ako hoće da u njoj takođe ostane privržen svome unutrašnjem moralnom određenju, i da ono poštovanje prema poslušnosti, koje mu neposredno uliva moralni zakon, ne oslabi usled ništavnosti jedne jedine idealne krajnje svrhe koja odgovara uzvišenom zahtevu toga poštovanja (što se ne može dogoditi, a da se ne ošteti moralno uverenje): onda on mora da pretpostavi postojanje nekog *moralnog* stvoritelja sveta, to jest Boga, što on, pošto to svakako po sebi nije protivrečno, takođe može da učini u praktičnoj nameri, to jest da bi sebi stvorio bar jedan pojam o mogućnosti krajnje svrhe koja mu je moralno propisana.

## Ograničenje važenja moralnog dokaza

Cisti um kao praktična moć, to jest kao moć da određuje slobodnu upotrebu našega kauzaliteta pomoću ideja (čistih pojmova uma), sadrži u moralnom zakonu ne samo jedan regulativan princip naših radnji već time u isto vreme takođe sugeriše jedan subjektivno-konstitutivan princip u pojmu objekta koji jedino um može da zamisli, i koji treba da se našim radnjama ostvari u svetu prema onome zakonu. Ideja krajnje svrhe u upotrebi slobode prema moralnim zakonima poseduje, dakle, *subjektivno-praktični* realitet. Mi smo umom *a priori* određeni da svim silama unapređujemo ono što je u svetu najbolje, a što se sastoji u povezivanju najvećeg blagostanja bića sveta sa najvišim uslovima onoga što je na njima dobro, to jest u povezivanju opšte sreće sa najzakonitijom moralnošću. U toj krajnjoj svrsi

mogućnost jednog dêla, naime mogućnost sreće uslovljena je empirijski, to jest zavisna je od svojstva prirode (bilo da se ona sa tom svrhom saglašava ili ne) i u teorijskom pogledu je problematična; međutim, onaj drugi deo, naime moral, u pogledu koga smo mi nezavisni od sadejstva prirode, po svojoj mogućnosti *a priori* stoji čvrsto i dogmatički je siguran. Dakle, radi objektivnog teorijskog realiteta pojma o krajnjoj svrsi umnih bića sveta zahteva se ne samo da imamo neku krajnju svrhu koju smo sebi postavili *a priori,* već da stvaranje takođe, to jest da sam svet ima u pogledu svoje egzistencije neku krajnju svrhu, što bi, ako bi se moglo dokazati *a priori,* subjektivnom realitetu krajnje svrhe dodalo njen objektivni realitet. Jer, ako stvaranje uopšte ima neku krajnju svrhu, onda je mi ne možemo zamisliti drukčije do tako što se ona mora slagati sa moralnom krajnjom svrhom (koja jedino omogućuje pojam svrhe). A sada mi u svetu zaista nalazimo svrhe, i fizička ih teleologija prikazuje u takvoj meri da mi, ako rasuđujemo shodno umu, imamo, na kraju krajeva, razlog da kao princip proučavanja prirode usvojimo: da u prirodi ne postoji apsolutno ništa bez svrhe; ali krajnju svrhu prirode mi ćemo uzalud tražiti u samoj prirodi. Stoga se ta krajnja svrha prirode može i mora tražiti u pogledu svoje objektivne mogućnosti isto onako samo u umnim bićima, kao što se ideja o njoj nalazi samo u umu. Ali, praktični um umnih bića ne samo što označava tu krajnju svrhu, već taj pojam takođe određuje u pogledu uslova pod kojima mi jedino možemo da zamislimo neku krajnju svrhu stvaranja.

Sada se postavlja pitanje: da li se objektivni realitet pojma o objektivnoj krajnjoj svrsi stvaranja ne može dovoljno dokazati takođe za teorijske zahteve čistoga uma, i ako ne apodiktički za odredbenu moć suđenja, ono ipak dovoljno za maksime teorijsko-refleksivne moći suđenja. To je najmanje što se može očekivati od spekulativne filozofije, koja se pravi sposobnom da može povezati moralnu svrhu sa prirodnim svrhama posredstvom ideje o jednoj jedinoj svrsi; ali i to malo ipak je mnogo više nego što je ona u stanju da ikada učini.

Na osnovu principa teorijsko-refleksivne moći suđenja mi bismo tvrdili: ako imamo razlog da radi svrhovitih tvorevina prirode pretpostavimo najviši uzrok prirode, čiji se kauzalitet u pogledu stvarnosti prirode (stvaranje) mora da zamisli drugačije

nego što je kauzalitet koji je potreban radi mehanizma prirode, naime, koji se mora zamisliti kao kauzalitet nekog razuma, onda ćemo mi takođe u tome prabiću imati dovoljan razlog da zamislimo ne samo svuda u prirodi svrhe, već i jednu krajnju svrhu, mada ne bismo dokazali postojanje takvog bića, ipak svakako da bismo se uverili (kao što se to desilo u fizičkoj teleologiji) da smo u stanju da sebi učinimo shvatljivom mogućnost jednog takvog sveta ne samo na osnovu svrha već takođe samo time što u osnov njegove egzistencije stavljamo jednu krajnju svrhu.

Ali, krajnja je svrha samo jedan pojam našeg praktičnog uma, i ne može da se izvede ni iz kakvih datosti iskustva radi teorijskog prosuđivanja prirode, niti se može dovesti u vezu sa saznanjem prirode. Nikakva druga upotreba pojma krajnje svrhe nije moguća osim jedino upotreba koju čini praktični um prema moralnim zakonima; i krajnja svrha stvaranja jeste uređenje sveta koje se saglašava sa onim što mi možemo tačno da odredimo jedino po zakonima, naime sa krajnjom svrhom našeg čistog praktičnog uma, i to ukoliko to uređenje sveta treba da je praktično. — Dakle, na osnovu moralnog zakona, koji nam nameće tu krajnju svrhu, mi u praktičnoj nameri, naime da bismo primenili naše snage radi ostvarenja te krajnje svrhe, imamo razlog da pretpostavimo njenu mogućnost i izvodljivost, te, dakle, takođe (jer bi ostvarenje te krajnje svrhe bilo nemoguće bez prilaženja prirode jednom svom uslovu, koji ne stoji u našoj vlasti) prirodu stvari koja se sa njom saglašava. Prema tome, mi imamo jedan moralan razlog da u jednome svetu zamislimo jednu krajnju svrhu stvaranja.

Ovo pak još ne predstavlja zaključivanje od moralne teleologije na teologiju, to jest na postojanje jednog moralnog stvoritelja sveta, već je to samo zaključivanje na krajnju svrhu stvaranja koja se na ovaj način određuje. Da se pak radi toga stvaranja, to jest radi egzistencije stvari saobrazne *krajnjoj svrsi* mora pretpostaviti kao stvoritelj sveta, te, dakle, kao Bog jedno biće koje je, prvo, razumno, ali, drugo, koje nije samo (kao radi mogućnosti stvari prirode, koje smo morali da prosudimo kao *svrhe)* razumno, već je u isto vreme *moralno* biće — to je drugi zaključak koji je takav da se vidi da je izveden samo za moć suđenja prema pojmovima praktičnog uma, i kao takav za

refleksivnu moć suđenja, a ne za odredbenu moć suđenja. Jer, mi ne možemo pripisivati sebi da uviđamo: da, ako je u nama moralno-praktični um u pogledu svojih principa bitno različit od tehničko-praktičnog uma, onda to mora biti isto tako u najvišem uzroku sveta, ako se taj najviši uzrok sveta zamisli kao inteligencija, i da je potrebna neka posebna vrsta kauzaliteta toga nj višeg uzroka sveta koja je drukčija nego što je ona koja je potrebna radi svrha prirode; da mi, prema tome, u našoj krajnjoj svrsi imamo ne samo *moralni razlog* da pretpostavimo neku krajnju svrhu stvaranja (kao posledicu), već takođe da u njoj imamo razlog da pretpostavimo neko *moralno biće* kao praosnov stvaranja. Međutim, mi zaista možemo reći: da *prema kakvoći naše umne moći* mi apsolutno nismo u stanju da sebi učinimo shvatljivom mogućnost jedne takve svrhovitosti koja stoji u vezi sa *moralnim zakonom* i njegovim objektom i koja se nalazi u ovoj krajnjoj svrsi, ako ne pretpostavimo da postoji neki stvoritelj i upravitelj sveta, koji je u isto vreme moralni zakonodavac.

Dakle, postojanje jednog najvišeg moralno-zakonodavnog stvoritelja dovoljno je dokazano samo za *praktičnu upotrebu* našega uma, ne odlučujući teorijski ništa o njegovoj egzistenciji. Jer, um je radi mogućnosti svoje svrhe, koju je nama i inače postavilo njegovo vlastito zakonodavstvo, potrebna jedna ideja, kojom se odstranjuje smetnja koja proizlazi iz naše nemoći da se tih njegovih zakona pridržavamo na osnovu samog prirodnog pojma o svetu (koji je dovoljan za refleksivnu moć suđenja); time ta ideja zadobija praktični realitet, mada joj nedostaju sva sredstva koja su za spekulativno saznanje potrebna da bi joj se pribavio takav realitet u teorijskom smislu radi objašnjenja prirode i odredbe najvišeg uzroka. Za teorijski reflektirajuću moć suđenja fizička teleologija je dovoljno dokazala na osnovu svrha prirode da postoji neki razumni uzrok sveta; za praktičnu moć suđenja to ostvaruje moralna teleologija pomoću pojma o krajnjoj svrsi koju ona mora u praktičnom smeru da pripiše stvaranju. Doduše, objektivni realitet ideje o bogu kao moralnom stvoritelju sveta, ne može da se dokaze *jedino* na osnovu fizičkih svrha; ali ipak, ako se saznanje tih fizičkih svrha poveže sa saznanjem moralne svrhe, onda su one fizičke svrhe na osnovu maksime čistoga uma, po kojoj se jedinstvo principa treba pridržavati koliko je god moguće, od velikog značaja — da bi se priteklo u pomoć praktičnom realitetu one ideje pomoću realiteta za moć

suđenja koji ona u teorijskoj nameri već poseduje.

Pritom je vrlo važno da, radi predupređenja nesporazuma koji lako nastaje, napomenemo da smo mi u stanju, da ove osobine najvišeg bića *zamislimo* samo po analogiji. Jer, kako bismo mogli da proučavamo prirodu toga najvišeg bića o kojoj nam iskustvo ne može da pokaže ništa njoj slično? Drugo, da mi pomoću tih osobina možemo najviše biće samo da zamislimo, a ne da ga prema njima *saznamo* i da mu ih eventualno teorijski pripišemo; jer za odredbenu moć suđenja to bi predstavljalo spekulativnu svrhu našeg uma, naime, da uvidi šta najviši uzrok sveta jeste *po sebi.* Međutim, ovde je stalo samo do toga: kakav pojam o tome najvišem biću treba da stvorimo sebi prema prirodi naših moći saznanja, i da li treba da pretpostavimo njegovu egzistenciju da bismo isto tako jednoj svrsi, — na čijem ostvarenju, prema nalogu *a priori* čistog praktičnog uma, treba da radimo svim silama bez ikakve takve pretpostavke, — pribavili samo praktički realitet, to jest da bismo bili u stanju da nameravanu posledicu zamislimo kao moguću. Pa neka je onaj pojam o najvišem biću baš prekomeran za naš spekulativni um; neka takođe one osobine, koje mi tim pojmom zamišljenom biću pridajemo, skrivaju u sebi, objektivno upotrebljene, neki antropomorfizam: svrha njihove upotrebe takođe nije u tome da odredimo prirodu toga bića koja je za nas nedostižna, već da prema njima određujemo nas same i našu volju. Isto onako kao što neki uzrok imenujemo prema pojmu koji imamo o njegovoj posledici (ali samo u pogledu njegove relacije prema toj posledici), a da zbog toga ne želimo da iznutra odredimo njegovu unutrašnju kakvoću pomoću onih osobina koje nam o takvim uzrocima moraju postati poznate isključivo iskustvom i u iskustvu biti date; isto onako kao što, na primer, duši pripisujemo pored ostalih sila takođe neku *vim locomotivam,* pošto stvarno proizlaze takvi pokreti tela čiji se uzroci nalaze u predstavama duše, a da zbog toga ne želimo da duši pripišemo onaj način na koji saznajemo pokretačke sile (naime, privlačenjem, pritiskom, udarom, te, dakle, kretanjem, koje sile uvek pretpostavljaju neko rasprostrto biće); isto tako moraćemo da pretpostavimo *nešto* što sadrži osnov mogućnosti i praktičnog realiteta jedne nužne moralne krajnje svrhe, to jest njene izvodljivosti. To pak nešto možemo zamisliti, prema kakvoći posledice koja se od njega očekuje, kao neko mudro biće koje vlada svetom po moralnim zakonima, a saobrazno kakvoći

naših moći saznanja, moramo ga zamisliti kao uzrok stvari koji se razlikuje od prirode, da bismo samo izrazili *odnos* toga bića, koje nadmašuje sve naše moći saznanja, prema objektu *našeg* praktičnog uma. Ipak time ne želimo da mu zbog toga teorijski pripišemo jedini nama poznati kauzalitet te vrste, naime neki razum i neku volju, pa čak ne želimo ni samo to da kauzalitet koji se u njemu zamišlja u pogledu onoga što je *za nas* krajnja svrha razlikujemo objektivno u samom tom biću od kauzaliteta u pogledu prirode (i njenih svrhovitih određenja uopšte), već tu razliku možemo usvojiti kao subjektivno nužnu za kakvoću naše moći saznanja i kao razliku koja važi za refleksivnu moć suđenja, a ne za odredbenu moć suđenja. Ali, ako se radi o onome što je praktično, onda takav jedan *regulativan* princip (za razboritost ili mudrost) da prema onome, što mi prema kakvoći naših moći saznanja možemo na izvestan način da zamislimo jedino kao moguće treba postupati kao prema svrsi, onda, velim, takav princip jeste u isto vreme *konstitutivan,* to jest praktički odredben; međutim, upravo taj isti princip, kao princip, po kome treba prosuđivati objektivnu mogućnost stvari, ni u kom slučaju nije teorijski-odredben princip (da naime i objektu pripada ona jedina vrsta mogućnosti koja pripada našoj moći mišljenja), već predstavlja čisto *regulativan* princip za refleksivnu moć suđenja.

## Napomena

Ovaj moralni dokaz nije novopronađeni dokaz, već je, strogo uzev, samo jedan iznova proučeni dokaz; on se već nalazio u ljudskom umu još pre njegovog najranijeg procvata, i neprekidnim napredovanjem kulture uma on se stalno sve više razvija. Čim su ljudi počeli da razmišljaju o onome šta je pravo i šta nije pravo, u jedno doba kada su još ravnodušno prelazili preko svrhovitosti prirode, kada su tu njenu svrhovitost iskorišćavali ne zamišljajući pri tome ništa drugo sem običnog toka prirode, tada im se neizbežno morao nametnuti ovaj sud: da pri kraju života nikada ne može biti svejedno da Ii se neki čovek ponašao u životu čestito ili rđavo, pravično ili nasilnički, čak i ako do kraja svoga života nije, bar ukoliko se to može sagledati, nagrađen za svoje vrline ili kažnjen za svoje zločine. Sa tim stvar stoji ovako: kao da su ti ljudi slušali u sebi neki glas koji im govori da treba drukčije da bude; morala se tu dakle skrivati, mada nejasno, predstava o nečemu čemu su oni, po svome

osećanju, bili obavezni da teže, a sa čim se takav jedan ishod apsolutno nije mogao da dovede u sklad, ili sa čim oni opet nisu umeli da izmire onu unutrašnju svrhovnu nastrojenost svoje duše, čak iako su tok sveta posmatrali kao jedini poredak stvari. Dakle, neka su oni ma kako grubo zamišljali način na koji se može izgladiti takva nepravilnost (protiv koje se ljudska duševnost mora mnogo više da buni nego protiv slepe slučajnosti, koju bi neko mogao uzeti, recimo, za princip prosuđivanja prirode), ipak oni nikada nisu bili u stanju da izmisle neki drugi princip mogućnosti slaganja prirode sa svojim unutrašnjim moralnim zakonom do samo i jedino neki najviši uzrok koji vlada svetom po moralnim zakonima: jer krajnja svrha u njima kao zadata dužnost i priroda bez ikakve krajnje svrhe izvan njih, a u kojoj ona krajnja svrha ipak treba da se ostvari, stoje u protivrečnosti jedna sa drugom. Što se tiče kakvoće uzroka sveta, oni su mogli da ispredu poneku besmislicu; onaj moralni odnos u upravljanju svetom ostao je uvek jedan te isti, a koji je opšteshvatljiv čak i za najneprosvećeniji um, ukoliko se on posmatra kao praktičan, a sa kojim, naprotiv, spekulativan um ni izdaleka nije u stanju da drži isti korak. — Takođe je, po svojoj verovatnosti, tek taj moralni interes podstakao pažnju na lepotu prirode i na njene svrhe, koja je potom odlično poslužila snaženju one ideje, ali ipak nije bila u stanju da je obrazloži, a još manje da se liši moralnog interesa, jer čak proučavanje svrha prirode zadobija samo u vezi sa krajnjom svrhom onaj neposredni interes koji se pokazuje u tako velikoj meri u divljenju prema prirodi, bez obzira na ma kakvu korist koja bi se iz toga mogla izvući.

## O korisnosti moralnog argumenta

Od ograničavanja uma u pogledu svih naših ideja o onome što je natčulno na uslove njegove praktične upotrebe ima se, što se tiče ideje o bogu, ova očigledna korist: što se njime sprečava, prvo, da se *teologija* uzdigne i pređe u *teozofiju* (u natčulne pojmove koji zbunjuju um) ili da se sroza u *demonologiju* (antropomorfističko predstavljanje najvišeg bića); drugo, da *religija* zapadne u *teurgiju* (zanesenjačko ludilo da se može imati osećanje o drugim natčulnim bićima i da se opet na ta druga natčulna bića može uticati), ili u *idolatriju* (praznoverno ludilo, prema kome se najvišem biću možemo učiniti prijatnim drugim sredstvima, a ne moralnim načinom života). [66]

[66] Idolopoklonstvo u praktičnom smislu predstavlja još i sada onu religiju u kojoj se najviše biće zamišlja sa takvim osobinama po ko jima, sem moraliteta, može postojati i nešto drugo što samo za sebe predstavlja pogodan uslov pod kojim čovek u onome što je u stanju da čini može biti u saglasnosti sa njegovom voljom. Jer ma koliko da se pojam o najvišem biću u teorijskom pogledu shvata kao čist i slobodan od čulnih slika, on je ipak i tada zamišljen u praktičnom životu kao *idol*, to jest prema kakvoći njegove volje antropomorfistički.

Jer, ako se sujetnim ljudima ili drskim mudrijašima prizna da mogu teorijski odlučivati ma i najmanje o onome što se nalazi izvan čulnog sveta (i da tako proširuje saznanje o njemu); ako im se dozvoli da se razmeću saznanjima o postojanju Boga i kakvoći božanske prirode, o božjem razumu i njegovoj volji, o zakonima tih obeju njegovih moći i o onim osobinama koje iz njih potiču izlivajući se na svet, onda bih ja želeo da znam: gde se i na kome mestu mogu ograničiti preterani zahtevi uma; jer od onog istog mesta sa koga su uzeta ona saznanja, upravo od njega se mogu očekivati još i druga saznanja (samo ako bismo, kao što se veruje, napregli svoje razmišljanje). Ograničenje takvih preteranih zahteva moralo bi ipak da se obavi prema određenom principu, a ne, recimo, samo na osnovu toga što nalazimo da su ostali bez uspeha svi dosadašnji pokušaji u pogledu tih preteranih zahteva jer, time se ništa ne dokazuje protiv mogućnosti nekog boljeg rešenja. Ovde, međutim, nije moguć nikakav drugi princip, osim ili da se pretpostavi: da se u pogledu onoga što je natčulno ne može odrediti apsolutno ništa (osim isključivo negativno), ili da naš um sadrži u sebi neki neiskorišćeni zazor proširujućih saznanja koja su ko zna kolika, i koja su sačuvana za nas i naše potomke. — A što se tiče religije, to jest što se tiče morala u odnosu prema Bogu kao zakonodavcu, to moral, ako bi mu teorijsko saznanje o Bogu kao zakonodavcu moralo da prethodi, mora da se upravlja prema teologiji, i ne samo što se u mesto unutrašnjeg nužnog zakonodavstva uma mora da zavede neko spoljašnje proizvoljno zakonodavstvo najvišeg bića, već se takođe u tome zakonodavstvu sva nesavršenost našeg saznanja o prirodi najvišeg bića mora da protegne na moralni propis, i da tako religiju učini nemoralnom i da je izopači.

Ako se mi, u pogledu nade u budući život, radi rukovođenja racionalnog suđenja za svoje određenje (koje se suđenje posmatra kao nužno i dostojno da bude usvojeno samo u praktičnom smislu) obratimo umesto krajnjoj svrsi, koju treba sami da sprovodimo shodno propisu moralnog zakona, svojoj teorijskoj

moći saznanja, tada nam psihologija u tome smeru daje, kao ranije teologija, samo i jedino negativan pojam o našem mislenom biću: da se, naime, nijedna od njegovih radnji i niti ikoja pojava unutrašnjeg čula ne mogu objasniti materijalistički; dakle, da nam o njihovoj samostalnoj prirodi i o trajanju ili prolaznosti njihove osobe posle smrti naša celokupna teorijska moć saznanja ne može dati nikakav proširujući određeni sud, zasnovan na spekulativnim razlozima. Pošto se, dakle, ovde sve prepušta teleološkom prosuđivanju našega života u praktički nužnom pogledu i u pogledu prihvatanja naše perzistencije kao uslova koji je potreban radi krajnje svrhe koju nam je um apsolutno postavio, to se u isto vreme tu pokazuje ova korist (koja, doduše, na prvi pogled izgleda da predstavlja neki gubitak): da isto onako kao što teologija ne može nikada postati za nas teozofija, tako ni racionalna psihologija ne može nikada da postane *pneumatologija* kao proširujuća nauka, kao što je, s druge strane, ona takođe obezbeđena da ne zapadne ni u kakav *materijalizam,* već da je samo antropologija unutrašnjega čula, to jest znanja za naše misleno ja *u životu* i da kao teorijsko znanje ostaje takođe samo empirijsko; naprotiv, što se tiče pitanja o našoj večitoj egzistenciji, racionalna psihologija ne predstavlja nikakvu teorijsku nauku, već počiva na jednom jedinom zaključku moralne teleologije, kao što je najzad i celokupna njena upotreba neophodna moralnoj teleologiji zbog našega praktičnog određenja.

## O vrsti uverenosti u moralnom dokazu postojanja boga

Pre svega, za svaki dokaz, pa bilo da se on izvodi (kao kod dokaza na osnovu posmatranja predmeta ili na osnovu eksperimenata) neposrednim empirijskim prikazivanjem onoga što treba da se dokaže, bilo da ga um izvodi *a priori* na osnovu principa, zahteva se: da on ne *nagovara,* već da *ubeđuje,* ili bar da utiče na ubeđenje, to jest od svakog dokaza ili zaključka zahteva se da ne predstavlja samo jedan subjektivan (estetički) opredeljujući razlog odobravanja (čist privid), već da bude objektivno-važeći i da predstavlja logički razlog saznanja, jer inače se razum obmanjuje a ne ubeđuje. Takav prividan dokaz jeste onaj dokaz koji se izvodi u prirodnoj teologiji, možda u dobroj nameri, ali ipak se smišljenim prikrivanjem njegove slabosti: kada se za poreklo prirodnih stvari prema principu svrha

pribavi golemo mnoštvo dokaza, pa se iskoristi čisto subjektivan razlog ljudskog uma, naime njegova vlastita sklonost da, ako to samo može proći bez protivrečnosti, upotrebi umesto mnogih principa samo jedan jedini princip, i ako se u tome jednom principu nalaze, radi odredbe jednoga pojma, samo neki ili čak mnogi zahtevi, da se onda ostali zahtevi moraju u mislima dodati da bi se pojam stvari završio proizvoljnom dopunom. Jer, zaista, kada mi nađemo tolike tvorevine u prirodi koje za nas predstavljaju znake nekog razumnog uzroka, zašto onda da ne zamislimo umesto mnogih takvih uzroka samo jedan jedini, a na tome jednome uzroku, recimo, ne samo veliki razum, veliku moć itd., već naprotiv sveznanje, svemoć, jednom rečju zašto da ne zamislimo taj uzrok kao onaj u kome se sadrži dovoljan osnov takvih osobina za sve moguće stvari i, osim toga, zašto da tome svemogućem prabiću ne pripišemo ne samo razum radi prirodnih zakona i prirodnih tvorevina, već kao moralnom uzroku sveta i najviši moralni praktični um, a pošto se tim dovršenjem pojma navodi princip koji je dovoljan ne samo za prirodno saznanje već i za moralnu mudrost, protiv mogućnosti takve ideje može li se učiniti nikakva ma i najmanja osnovna zamerka? Ako se pri tome u isto vreme pokrenu moralne pobude duševnosti, pa se za te moralne pobude izazove živo interesovanje putem govorničke snage (koje su one zacelo dostojne), onda iz toga poniču nagovor ili nametnuto tobožnje uverenje u objektivnu dovoljnost dokaza i (u najvećem broju slučajeva njegove upotrebe) takođe spasonosni privid koji se potpuno oslobađa svakog ispitivanja logičke oštrice toga dokaza i, štaviše, protiv toga ispitivanja pokazuje takvu zlovolju i odvratnost, kao da se ono zasniva na nekoj zločinačkoj sumnji. — Protiv toga se zaista ne može ništa reći, ukoliko se zapravo uzima u obzir popularna upotrebljivost toga dokaza. Ali, pošto se ipak razlaganje toga dokaza na dva raznorodna dela koji se u njemu sadrže, naime na ono što pripada fizičkoj teleologiji i na ono što pripada moralnoj teleologiji, ne može niti sme sprečavati, jer stapanje oba ta dela čini nevidljivim gde zapravo leži pravi nerv toga dokaza, i na kome bi delu i na koji način taj dokaz morao biti obrađen da bi u pogledu svoga važenja mogao da se održi pred najstrožim ispitivanjem (čak ako bismo bili prinuđeni da na jednom od tih njegovih delova priznamo slabost našeg umnog saznanja): tako je dužnost filozofa (pod pretpostavkom da on čak iskrenost koja se od njega zahteva

smatra ništavnom) da razotkrije onaj ma koliko spasonosni privid koji može da proizvede takvo brkanje, pa da ono što spada samo u nagovaranje odvoji od onoga što nas dovodi do uverenja (od kojih oboje predstavljaju ne samo graduelno već i kvalitativno različite odredbe odobravanja), da bismo duševnost koja se nalazi u tome dokazu otvoreno prikazali u njenoj potpunoj čistoti, pa da taj dokaz možemo slobodno da podvrgnemo najstrožem ispitivanju.

Međutim, svaki dokaz koji je usmeren na ubeđenje može da bude dvojak: ili je dokaz kojim treba da se odluči kakav je predmet po sebi, ili je pak takav da treba da odluči kakav taj predmet jeste za nas (za ljude uopšte) prema ovim principima uma njegovog prosuđivanja koji su za nas nužni (ili dokaz κατ' αλήδειαν ili κατ' ανθρωπον, ova poslednja reč uzeta je u opštem značenju za ljude uopšte). U prvom slučaju taj se dokaz zasniva na principima dovoljnim za odredbenu moć suđenja, a u drugome na principima koji su dovoljni samo za refleksivnu moć suđenja. U ovom drugom slučaju taj dokaz, počivajući na čisto teorijskim principima, ne može nikada da utiče na uverenje; ali ako u njegovoj osnovi leži neki praktični princip uma (koji prema tome važi kao opšti i nužan), onda taj dokaz može da polaže pravo na moralno uverenje koje je u čisto praktičnoj nameri dovoljno. Međutim, svaki dokaz *utiče na uverenje,* a da uz to ne uverava, ako se samo izvodi na način koji vodi do toga, to jest ako samo u sebi sadrži takve objektivne razloge za to uverenje, koji, mada još nisu dovoljni za izvesnost, ipak su takvi da ne služe samo kao subjektivni razlozi suda radi nagovaranja.

Svi teorijski dokazi dovoljni su ili: 1. kao dokazivanja putem logičko-strogih *zaključaka uma;* ili, ako to nije slučaj, 2. kao *zaključivanje* po *analogiji;* ili, ako, eventualno ni to nije slučaj, onda 3. ipak kao *verovatno mnenje;* ili, naposletku, što predstavlja ono što je najmanje, 4. radi usvajanja jednog čisto mogućeg osnova objašnjenja, kao *hipoteza.* — Dakle, ja tvrdim: da uopšte svi oni dokazi koji utiču na teorijsko uverenje nisu u stanju da proizvedu takvo uverenje, počev od najvišeg pa do najnižeg njegovog stepena, kada treba da se dokaže stav o egzistenciji prabića, kao jednog Boga u značenju koje odgovara celokupnoj sadržini toga pojma, naime kao *moralnog* stvoritelja sveta, te, dakle, tako da se njime ukazuje na krajnju svrhu stvaranja.

1. Što se tiče *logički-ispravnog* dokaza, koji se razvija idući od onoga što je opšte ka onome što je posebno, u Kritici je dovoljno utvrđeno ovo: pošto pojam o jednome biću, koje treba tražiti izvan prirode, ne odgovara nikakav opažaj koji je za nas moguć, čiji će pojam, dakle, ukoliko treba da se teorijski odredi sintetičkim predikatom, ostati za nas uvek problematičan, to ne postoji naprosto nikakvo saznanje o njemu (kojim bi se obim našega teorijskog znanja ma i najmanje proširio) i nikako nije moguće da se pod opšte principe prirode stvari supsumira osobeni pojam nekog natčulnog bića da bi se na osnovu tih principa moglo izvesti putem zaključivanja ovo natčulno biće; jer ti principi važe isključivo za prirodu kao predmet čula.

2. Doduše, mi smo u stanju da od dve raznorodne stvari, upravo s obzirom na momenat njihove raznorodnosti, ipak *zamislimo* jednu od njih po nekoj *analogiji* [67*] sa onom drugom stvari; ali nismo u stanju da na osnovu onoga po čemu su one raznorodne *zaključujemo* po analogiji od jedne od tih stvari na onu drugu, to jest nismo u stanju da tu oznaku specifične razlike prenesemo na onu drugu stvar. Tako ja mogu po analogiji sa zakonom jednakosti dejstva i protivdejstva u uzajamnom privlačenju i odbijanju tela jednih od drugih da zamislim takođe zajednicu članova neke opštine prema pravnim pravilima; ali one specifične odredbe ne mogu (materijalno privlačenje ili odbijanje) da prenesem na tu zajednicu i da ih pripišem građanima da bih izgradio jedan takav sistem koji se zove država. Upravo tako kauzalitet prabića u pogledu stvari sveta kao svrha prirode možemo da zamislimo analogon nekom razumu, kao osnovu formi izvesnih tvorevina koje nazivamo umetničkim delima (jer to biva samo radi one teorijske ili praktične upotrebe naše moći saznanja koju od toga pojma moramo, u pogledu prirodnih stvari u svetu, da činimo shodno određenom principu); ali mi iz toga što među bićima sveta uzroku svake posledice koja se prosuđuje kao veštačka moramo da pripišemo razum, ne možemo nipošto po nekoj analogiji da zaključimo da u pogledu same prirode upravo isti kauzalitet koji vidimo na čoveku pripada takođe onome biću koje se potpuno razlikuje od prirode, jer se to odnosi upravo na onaj momenat raznorodnosti koji se

zamišlja između uzroka koji je u pogledu svojih posledica čulno uslovljena i samog natčulnog prabića u njegovom pojmu, te se, dakle, na taj pojam ne može preneti. — Upravo u tome što je božanski kauzalitet treba da zamislim samo po analogiji sa nekim razumom (koju moć mi poznajemo samo i jedino na čulno-uslovljenom čoveku), nalazi se zabrana da njemu pripišem razum u pravom smislu te reči. [68*]

67* Analogija (u kvalitativnom smislu) jeste identitet odnosa izme đu razloga i posledice (uzroka i posledica), ukoliko on postoji bez obzira na specifičnu razliku stvari ili onih osobina po sebi koje sadrže osnov sličnih posledica (to jest posmatran izvan toga odnosa). Tako mi za umetničke radnje kod životinja u poređenju sa umetničkim radnjama kod čoveka, zamišljamo uzrok tih delovanja kod prvih, koji uzrok ne poznajemo, u poređenju sa uzrokom sličnih delovanja kod čoveka (sa umom), koji uzrok poznajemo, — kao analogon uma; i time hoćemo u isto vreme da pokažemo: da razlog životinjske umetničke moći pod imenom instinkta, mada je u istini specifično različan od uma, ipak ima prema posledici sličan odnos (građenje dabrova, upoređeno sa građenjem ljudi). — Ali, zbog toga ja ne mogu iz toga što je čoveku za njegovo građenje potreban um da zaključim da dabar takođe mora da poseduje nešto slično umu, pa da to označim kao zaključak po analogiji. Ali, na osnovu sličnosti načina delanja životinja (čiji razlog nismo u stanju da opazimo neposredno) upoređenog sa načinom čovekovog delanja (koga smo neposredno svesni), mi smo u stanju da sasvim pravilno zaključimo po *analogiji* da i životinje postupaju prema *predstavama* (da ni životinje nisu, kao što tvrdi Kartezijus, mašine) i da su ipak, bez obzira na njihovu specifičnu raznolikost, u pogledu roda (kao živa bića) istovetne sa čovekom. Princip koji nas ovlašćuje da tako zaključimo leži u istovetnosti razloga — da se životinje u pogledu pomenute odredbe uvršćuju u isti rod sa čovekom, ukoliko njih i čoveka uporedimo spolja prema njihovim radnjama. To je *par ratio*. Isto tako sam u stanju da kauzalitet najvišeg uzroka sveta, u sravnjenju njegovih proizvoda u svetu sa umetničkim tvore vinama čoveka zamislim po analogiji kao razum, ali na te osobine u njemu nisam u stanju da *zaključim* po analogiji: jer tu nedostaje up ravo princip mogućnosti takvog zaključivanja, naime *paritas rationis*, da bi se najviše biće uvrstilo sa čovekom (u pogledu njihovog obostra nog kauzaliteta) u jedan i isti rod. Kauzalitet svetskih bića koji je uvek uslovljen (takav je kauzalitet razumom), ne može da se prenese na jedno biće koje sa svetskim bićima nema zajedničkog rodovnog pojma, osim pojma jedne stvari uopšte. 68* Time se ne gubi ništa u predstavi odnosa ovoga bića prema svetu, ne samo što se tiče teorijskih zaključaka iz toga pojma već i što se tiče praktičnih zaključaka koji iz njega proizlaze. Ako neko hoće da istra žuje šta je to biće po sebi, to je namera koja je isto toliko besciljna koliko je uzaludna.

3. Što se tiče sudova *a priori,* u njima apsolutno ne može biti ni govora o *mnenju,* već se pomoću njih saznaje ili nešto kao sasvim sigurno ili se ne saznaje baš ništa. Ali, čak

ako su empirijski dati dokazi od kojih polazimo (kao što ovde polazimo od svrha u svetu), onda se na osnovu njih ne može zamišljati ništa izvan čulnoga sveta, i tako smelim sudovima ne može se priznati ni najmanja verovatnost. Jer verovatnost predstavlja deo jedne izvesnosti koja je moguća u određenom nizu razloga (razlozi toga niza upoređuju se u njima sa onim što je dovoljno, kao što se upoređuju delovi sa celinom), i onaj nedovoljni razlog mora biti u stanju da se dopuni i postane dovoljan razlog. Ali, pošto oni kao odredbeni razlozi izvesnosti jednoga i istoga suda moraju biti istorodni, jer inače svi skupa ne bi sačinjavali neku takvu veličinu (kakva je izvesnost), to je nemoguće da jedan njen deo leži unutar granica mogućeg iskustva, a drugi izvan svega mogućeg iskustva. Prema tome, pošto čisto empirijski dokazi ne dovode ni do čega što je natčulno, i pošto se takođe nedostatak u njihovom nizu ne može ničim dopuniti to se u pokušaju da se pomoću toga niza dopre do onoga što je natčulno i do njegovog saznanja ne nalazi nikakva aproksimacija, usled čega u svakom sudu o tome šta je natčulno, dometom na osnovu argumenata uzetih iz iskustava, nema nikakve verovatnoće.

4. Ono što treba da služi kao *hipoteza* radi objašnjenja mogućnosti date pojave, o tome treba da je bar mogućnost potpuno sigurna. Dovoljno je da se kod hipoteze odreknem saznanja stvarnosti (koje se u svakome mnenju što se izdaje za verovatno još potvrđuje) — više od toga nisam u stanju da napustim; mogućnost onoga što ja uzimam za osnov objašnjenja ne sme da bude izložena nikakvoj sumnji, jer inače ne bi bilo kraja praznim maštarijama. Ali, ako bismo usvojili mogućnost nekog natčulnog bića, određenog prema izvesnim pojmovima, to bi predstavljalo jednu potpuno neosnovanu pretpostavku, pošto nam nije dat nijedan od onih uslova koji su potrebni za svako saznanje s obzirom na ono što se u njemu zasniva na opažanju, te nam, dakle, kao kriterijum te mogućnosti preostaje čist stav protivrečnosti (koji nije u stanju da dokaže ništa drugo do mogućnost zamišljanja, a ne mogućnost samog zamišljenog predmeta).

Rezultat koji proizlazi iz svega ovoga glasi: da za postojanje prabića kao božanstva ili za postojanje duše kao besmrtnog duha

nije za ljudski um moguć apsolutno nikakav dokaz u teorijskom smislu, koji bi bio u stanju da proizvede ma i najmanji stupanj uverenja, i to zbog sasvim shvatljivog razloga; jer radi odredbe ideja o onome što je natčulno za nas ne postoji apsolutno nikakav materijal, pošto bismo taj materijal morali uzeti od stvari u čulnom svetu, a takav materijal apsolutno ne odgovara onome objektu. Dakle, bez ikakve odredbe onih ideja, ne preostaje ništa drugo do pojam o nečem natčulnom što sadrži poslednji osnov čulnoga sveta, a koji pojam ne sačinjava još nikakvo saznanje (kao proširenje pojma) o unutrašnjoj kakvoći toga natčulnoga nečega.

## O vrsti uverenosti putem praktične vere

Ako gledamo samo na način na koji nešto može *za nas* (prema subjektivnoj kakvoći naših moći saznanja) da bude objekat saznanja (res cognoscibilis), onda se u tom slučaju ne sravnjuju pojmovi sa objektima, već samo sa našim moćima saznanja i sa upotrebom koju te naše moći saznanja mogu praviti od date predstave (u teorijskoj i praktičnoj nameri); i pitanje—da li nešto jeste neko saznatljivo biće ili nije, ne predstavlja pitanje koje se odnosi na mogućnost samih stvari, već na mogućnost našega saznanja stvari.

Postoje tri vrste stvari koje se mogu saznati: *stvari mnenja* (opinabile), *činjenice* (scibile) i *stvari verovanja* (mere credibile).

1. Predmet čistih ideja uma, koji se za teorijsko saznanje nikako ne mogu prikazati ni u kom mogućem iskustvu, utoliko i ne predstavljaju *saznatljive* stvari, usled čega se u pogledu njih ne može čak ni *mniti,* kao što je i *apriori* mniti već po sebi besmisleno i predstavlja pravi put koji vodi sve samim maštarijama. Dakle, naš stav *a priori* ili je siguran ili ne sadrži baš ništa u šta se može biti uveren. Prema tome, *stvari mnenja* jesu uvek objekti iskustvenog saznanja (predmeti čulnog sveta) koji je moguće bar po sebi, ali koje je *za nas* nemoguće s obzirom na stupanj te moći koju mi posedujemo. Tako, etar savremenih fizičara, elastična tečnost koja prožima sve ostale materije (sa njima je najtešnje povezana) prosta je stvar mnenja, a ipak je uz to takav da bi mogao biti opažen kada bi naša spoljašnja čula

bila pooštrena u vrlo velikom stepenu, ali se nikada ni u kom posmatranju ili eksperimentu ne može pokazati. Pretpostaviti da postoje umni stanovnici drugih planeta jeste stvar mnenja; jer, kada bismo bili u stanju da se tim planetarna dovoljno približimo, što je po sebi moguće, mi bismo putem iskustva odlučili da li ti stanovnici postoje ili ne postoje; ali pošto se mi tim planetarna nikada nećemo toliko približiti, to ćemo ostati pri prostome mnenju. Ali, mniti da u materijalnom univerzumu postoje čisti bestelesni duhovi koji misle (kada naime odbacimo izvesne realne pojave koje se izdaju za takve, što je i potrebno), to znači izmišljati, i to ne predstavlja nikakvu stvar mnenja, već jednu čistu ideju, koja preostaje kada se od jednog misaonog bića oduzme sve ono što je materijalno, a ipak mu se ostavi moć mišljenja. Ali, da li i posle toga preostaje moć mišljenja (koju mi poznajemo samo u vezi sa telom, to jest samo kod čoveka), o tome nismo u stanju da odlučujemo. Takva stvar predstavlja jedno *izmudrovano biće (ens rationis ratiocinantis),* a ne neko *umno biće* (ens rationis ratiocinatae), o kome je ipak moguće da se bar za praktičnu upotrebu uma dovoljno dokaže objektivni realitet njegovog pojma, jer ga ta upotreba, koja ima svoje naročite i apodiktički izvesne principe *a priori,* čak i zahteva (postulira).

2. Predmeti za one pojmove čiji objektivni realitet može da se dokaže (bilo čistim umom, bilo iskustvom, i, u prvom slučaju, bilo na osnovu teorijskih, bilo na osnovu praktičnih datosti uma, ali u svima slučajevima posredstvom nekog opažaj a koji im odgovara) jesu činjenice[69*] (res facti). Takvi predmeti jesu matematičke osobine veličine (u geometriji), jer su one kadre za *prikazivanje a priori* u teorijskoj upotrebi uma. Osim toga, one stvari ili njihove osobine koje se mogu dokazati u iskustvu (vlastitim ili tuđim iskustvom pomoću svedoka) jesu isto tako činjenice. — Ono pak što je vrlo značajno jeste da se među činjenicama nalazi čak i jedna ideja uma (koja po sebi nije sposobna ni za kakvo prikazivanje u opažanju, te, dakle, nije sposobna ni za kakav teorijski dokaz svoje mogućnosti), a to je ideja *slobode,* čiji realitet kao posebne vrste kauzaliteta (o kojem bi pojam u teorijskom pogledu

bio natčulan) može da se dokaže na osnovu praktičnih zakona čistoga uma i u stvarnim radnjama koje se vrše u skladu sa tim zakonima, te, dakle, može se dokazati u iskustvu. — Među svim idejama čistoga uma to je jedina ideja čiji je predmet činjenica i mora se takođe uvrstiti među *scibilia.*

[69*] Ja ovde, kako mi se čini, s pravom proširujem pojam činjenice preko uobičajenog značenja te reči. Jer, nije potrebno, pa čak nije ni moguće, da se taj izraz, kada je reč o odnosu stvari prema našim moćima saznanja, ograniči samo na realno iskustvo pošto je već samo moguće iskustvo dovoljno, pa da o tim stvarima govorimo samo kao o predmetima određene vrste saznanja.

3. Oni predmeti koji se u vezi sa dužnosnom upotrebom čistoga praktičnoga uma (bilo kao zaključci bilo kao razlozi) moraju zamisliti *a priori,* ali su za njegovu teorijsku upotrebu natčulni, jesu čiste *stvari verovanja.* Takva stvar verovanja jeste ono *najviše dobro* u svetu koje se može ostvariti putem slobode, a čiji pojam ni u kome za nas mogućem iskustvu ne može biti dovoljno dokazan s obzirom na njegov objektivni realitet, te, dakle, ne može biti dovoljno dokazan za teorijsku upotrebu uma, ali čiju upotrebu ipak nalaže čist praktični um radi najboljeg mogućeg ostvarenja one svrhe, usled čega mora da se usvoji kao moguć. Ovo naloženo ostvarenje, *zajedno* sa jedinim uslovima njegove mogućnosti koje mi možemo zamisliti, naime sa postojanjem Boga i sa besmrtnošću duše, jesu *stvari verovanja* (res fidei), i to jedine koje se među svim predmetima mogu tako nazvati.[70*] Jer, mada mi moramo da verujemo u ono što putem *svedočenja* možemo da naučimo samo iz iskustva drugih ljudi, to ipak zbog toga samo po sebi još nije stvar verovanja; jer za *jednog* od onih svedoka to je ipak bilo njegovo vlastito iskustvo ili vlastita činjenica, ili se pretpostavlja kao takva. Uz to mora biti moguće da se tim putem (putem istorijskog verovanja) dospe do saznanja; i predmeti istorije i geografije, i uopšte sve ono što je bar moguće da se prema kakvoći naših moći saznanja zna, ne spadaju u stvari verovanja već u činjenice. Samo predmeti čistoga uma mogu svakako biti stvari verovanja, ali ne kao predmeti čistoga spekulativnog uma, jer tu se oni nikako ne mogu sa sigurnošću uvrstiti čak ni u stvari, to jest u objekte onoga saznanja koje je za nas

moguće. To su ideje, to jest oni pojmovi kojima se objektivni realitet ne može teorijski osigurati. Tome nasuprot najviša krajnja svrha koju treba da ostvarimo, ono na osnovu čega jedino možemo biti dostojni da i sami budemo krajnja svrha stvaranja, jeste stvar i ideja, koja za nas ima objektivni realitet u praktičnome smislu; ali zbog toga što mi nismo u stanju da tome pojmu pribavimo taj realitet u teorijskom smislu, on je prosta stvar verovanja čistoga uma, a sa njim u isto vreme to su Bog i besmrtnost, kao oni uslovi pod kojima smo, prema kakvoći našega (ljudskoga) uma, jedino u stanju da zamislimo mogućnost onoga efekta zakonite upotrebe svoje slobode. Ali, uverenost u stvari vere jeste uverenost u čistoj praktičnoj nameri, to jest moralna vera koja ništa ne dokazuje za teorijsko saznanje, već samo za praktično saznanje uma koje je usmereno na vršenje dužnosti, i, prema principu samoljublja, niukoliko ne proširuje spekulaciju ili pravila praktične mudrosti. Ako je najviši princip svih moralnih zakona postulat, onda se time u isto vreme postulira mogućnost njihovog najvišeg objekta, te, dakle, i onaj uslov pod kojim mi tu mogućnost možemo zamisliti. Time pak saznanje te mogućnosti ne postaje ni znanje ni mnenje o postojanju i kakvoći tih uslova kao teorijsko saznanje, već je samo pretpostavka u praktičnom, i, uz to, naloženom smislu za moralnu upotrebu našega uma.

70* Ali stvari verovanja nisu zbog toga *članovi vere,* ako se pod članovima vere podrazumevaju takve stvari verovanja na čije se *ispovedanje* (unutrašnje ili spoljašnje) čovek može obavezati: kakve, dakle, prirodna teologija ne sadrži. Jer, pošto se oni kao stvari verovanja ne mogu zasnivati (slično činjenicama) na teorijskim dokazima, onda je to slobodno uverenje i, takođe, jedino kao takvo ono može da se uskladi sa moralitetom subjekata.

Kada bismo bili u stanju da jedan *određeni* pojam o nekom razumnom uzroku sveta prividno zasnujemo takođe na onim svrhama prirode koje nam fizička teleologija pokazuje u tako obilnoj meri, onda ipak postojanje toga bića ne bi predstavljalo stvar vere. Jer, pošto se to biće ne pretpostavlja radi ispunjenja moje dužnosti, već radi objašnjenja prirode, to bi ono predstavljalo samo mnenje i hipotezu koji najviše odgovaraju našem umu. Dakle, fizička teleologija ne dovodi ni u kom slučaju do određenog pojma o Bogu, koji se tome nasuprot nalazi jedino

u pojmu o moralnom stvoritelju sveta, jer jedino taj moralni stvoritelj sveta pokazuje onu krajnju svrhu u koju se mi samo utoliko možemo uvrstiti ukoliko se ponašamo shodno onome što nam moralni zakon nameće kao krajnju svrhu, te, dakle, na šta nas moralni zakon obavezuje. Prema tome, pojam o Bogu dobij a to preimućstvo da u našoj uverenosti važi kao stvar vere samo blagodareći odnosu prema objektu naše dužnosti, kao uslov mogućnosti postizanja njene krajnje svrhe; naprotiv, upravo taj isti pojam ipak nije u stanju da svome objektu pribavi značenje činjenice, jer, mada je nužnost dužnosti za praktični um jasna, ipak je postizanje njene krajnje svrhe, ukoliko ona nije potpuno u našoj vlasti, pretpostavljeno samo radi praktične upotrebe uma, dakle nije tako praktički nužno kao sama dužnost. [71*]

71* Krajnja svrha, čije ostvarenje, kako nalaže moralni zakon, treba podsticati, ne predstavlja osnov dužnosti; jer taj se osnov nalazi u moralnom zakonu, koji kao formalan praktički princip upućuje kategorički, ne obziruć se na objekte žudnje (na materiju htenja), te, dakle, na objekte ma koje svrhe. Ta formalna kakvoća mojih radnji (nji hovo podređivanje pod princip opšteg važenja), u kome se jedino sastoji njihova unutrašnja moralna vrednost, potpuno se nalazi u našoj vlasti; i ja sam u stanju da potpuno apstrahujem od mogućnosti ili od neizvodljivosti onih svrha koje, prema onome zakonu, treba po dužnosti da ostvarujem (jer se u njima sastoji samo spoljašnja vrednost mojih radnji), da apstrahujem, velim, od njih kao od nečega što se nikada ne nalazi u mojoj vlasti, a da bih video samo ono što treba da činim. Ali, ipak upravo zakon dužnosti nalaže nam da unapređujemo krajnju svrhu svih umnih bića (sreću, ukoliko je ona moguća kao saglasna sa dužnošću). Međutim, spekulativni um apsolutno ne uviđa mogućnost izvođenja te namere (niti od strane naše vlastite fizičke sposobnosti niti od strane sadejstva prirode); naprotiv, na osnovu takvih uzroka spekulativni um, ukoliko smo u stanju da umno rasuđujemo, mora da smatra takav ishod našeg dobrog vladanja koje potiče od same prirode (u nama i izvan nas), — ako ne pretpostavi Boga i besmrtnost, — za neosnovano i ništavno mada dobronamerno očekivanje, i kada bi o tome sudu mogao imati potpunu izvesnost, on bi moralni zakon smatrao za čistu obmanu našega uma u praktičnom pogledu. Ali, pošto se spekulativni um potpuno uverio da tu izvesnost nikada ne može imati, a da se tome nasuprot one ideje, čiji predmeti leže izvan prirode, mogu zamisliti bez protivrečnosti, to će on za svoj vlastiti praktični zakon i za zadatak koji mu taj zakon postavlja, dakle u moralnom pogledu, morati da prizna one ideje kao realne, da ne bi zapao u protivrečnost sa samim sobom.

*Vera* (kao habitus, ne kao actus) jeste moralni način mišljenja uma u uverenosti o onome što je nepristupačno za teorijsko saznanje. Vera je, dakle, permanentni osnovni stav duševnosti da ono što je nužno pretpostaviti kao uslov mogućnosti najviše moralne krajnje svrhe, usvojimo kao istinito zbog obaveze prema njoj [72*], premda nismo u stanju da uvidimo njegovu mogućnost, ali isto tako ni njegovu nemogućnost. Vera (u apsolutnom smislu

reči) je pouzdanje u ostvarenje neke namere, čije je unapređivanje za nas dužnost, ali čiju mogućnost izvođenja mi ne možemo da *uvidimo* (te, dakle, ni mogućnost onih jedinih uslova koje možemo da zamislimo). Vera, dakle, koja se odnosi na naročite predmete koji ne predstavljaju predmete mogućeg znanja ili mnenja (u ovom poslednjem slučaju vera bi, naročito u istorijskom znanju, morala da se zove lakovernost a ne vera) jeste potpuno moralna. Ona nije neka slobodna uverenost u ono za šta se mogu naći dogmatički dokazi za teorijski odredbenu moć suđenja, niti u ono na šta se mi smatramo obaveznim, već u ono što mi pretpostavljamo po zakonima slobode zbog neke namere; ali ipak vera nije kao, recimo, neko mnenje bez dovoljnog osnova, već je zasnovana u umu (premda samo u pogledu njegove praktične upotrebe) na način koji je *za njegovu nameru dovoljan:* jer bez vere moralni način mišljenja nema, pri ogrešenju o teorijski um koji zahteva dokaz (mogućnosti objekta moraliteta), nikakve čvrste istrajnosti, već se koleba između praktičnih zapovesti i teorijskih sumnji. Biti *nepoverljiv* znači pridržavati se maksime po kojoj uopšte svedočanstvima ne treba verovati; međutim, *nevernik* jeste onaj ko odriče svako važenje onim idejama uma zato što njima nenedostaje *teorijsko* obrazloženje njihovog realiteta. Nevernik, dakle, sudi dogmatički. Ali, dogmatsko *bezverje* ne može da postoji zajedno sa moralnom maksimom koja vlada u načinu mišljenja (jer um nije u stanju da naredi da se radi na ostvarenju neke svrhe koja se saznaje samo kao priviđenje); no sa njom može da postoji zajedno *skeptička vera,* za koju nedostatak uverenja, zasnovanog na razlozima spekulativnog uma, jeste samo prepreka, kojoj kritičko saznanje ograničenosti spekulativnog uma može da oduzme uticaj na vladanje, i da kao naknadu za to postavi toj skeptičkoj veri nadmoćnu praktičnu uverenost.

72* Vera je poverenje u ono što nam obećava moralni zakon, ali ne kao takvo obećanje koje se sadrži u njemu, već obećanje koje ja u nj unosim, i to na osnovu moralno dovoljnog razloga. Jer nijedan zakon uma ne može da nam postavi krajnju svrhu, a da um u isto vreme ne obeća, mada sa nesigurnošću, mogućnost njene ostvarljivosti i da time ne opravda istinitost jedinih uslova pod kojima je naš um jedino u stanju da tu ostvarljivost zamisli. Već latinska reč *fides* izražava takođe to, a može samo da izgleda sumnjivo kako taj izraz i ta osobena ideja ulaze u moralnu filozofiju, pošto je ona osnovana tek sa hrišćanstvom, te bi moglo izgledati da njihovo usvajanje predstavlja samo udvoričko podražavanje njegovog jezika. Ali to nije jedini slučaj, pošto je ta čudesna religija u svome najjednostavnijem izlaganju obogatila filozofiju daleko određenijim i čistijim pojmovima morala nego što je

filozofija do tada bila u stanju da nam ih pruži, no koje, kada su već jednom dati, um *slobodno* odobrava i kao takve usvaja, a do njih je on zaista mogao da dođe sam sobom, te je trebalo da to učini, i da ih uvede u filozofiju

*  *

*

Kada se namesto izvesnih promašenih pokušaja u filozofiji hoće da sprovede neki drugi princip i da se njemu pribavi uticaj, onda nam pričinjava veliko zadovoljstvo da uvidimo kako su i zašto su ti pokušaji morali da promaše.

*Bog, sloboda* i *besmrtnost duše* predstavljaju one zadatke na čije su rešenje usmerene sve pripreme metafizike kao na svoju poslednju i jedinu svrhu. Verovalo se pak da je učenje o slobodi potrebno samo kao negativan uslov za praktičnu filozofiju, a učenje o Bogu i kakvoći duše, spadajući u teorijsku filozofiju, mora da se dokaže za sebe i odvojeno, da bi se nakon toga oba učenja spojila sa onim što nalaže moralni zakon (koji je moguć samo pod uslovom slobode) i da se tako osnuje religija. Lako se, međutim, može uvideti da su ti pokušaji morali da promaše. Jer, iz čistih ontoloških pojmova o stvarima uopšte, ili o egzistenciji nekog nužnog bića naprosto je nemoguće da se stvori određeni pojam o prabiću pomoću onih predikata koji bi se mogli predstaviti u iskustvu i, dakle, poslužiti radi saznanja; onaj pak pojam, koji je bio zasnovan na iskustvu o fizičkoj svrhovitosti prirode, nije opet bio u stanju da posluži kao dovoljan dokaz za moral, te, dakle, za saznanje jednoga Boga. Isto tako ni poznavanje duše, zasnovano na iskustvu (koje mi pravimo u svome životu), nije bilo u stanju da nam pribavi neki pojam o duhovnoj, besmrtnoj prirodi duše, te, dakle, pojam o duši koji je dovoljan za moral. *Teologija* i *pneumatologija* kao zadaci postavljeni radi nauka spekulativnog uma, ne mogu se zasnovati putem bilo kojih empirijskih datosti i predikata, jer je njihov pojam za sve naše moći saznanja prekomeran. — Odredba oba pojma, ne samo Boga već i duše (u pogledu njene besmrtnosti), može da se izvede samo onim predikatima koji svoj realitet ipak moraju pokazati u iskustvu, mada su oni sami mogući jedino na osnovu nekog natčulnog uzroka: jer, oni su jedino tako u stanju

da omoguće saznanje o potpuno natčulnim bićima. — Takav pak predikat jeste jedino pojam slobode čoveka pod moralnim zakonima koji se može naći u ljudskome umu zajedno sa krajnjom svrhom, koju propisuje um na osnovu moralnih zakona, pri čemu su moralni zakoni sposobni da pripišu tvorcu prirode, a krajnja svrha da pripiše čoveku one osobine koje sadrže nužni uslov mogućnosti i jednog i drugog, tako da se upravo iz te ideje može izvesti egzistencija i kakvoća onih bića koja su inače za nas potpuno skrivena.

Dakle, razlog što je promašena namera da se na čisto teorijskome putu dokaže Bog i besmrtnost leži u tome što je na tome putu (putu pojmova o prirodi) apsolutno nemoguće ma kakvo saznanje o onome što je natčulno. A, naprotiv, što nam to polazi za rukom na moralnom putu (pojma slobode), razlog leži u ovome: što tu ono što je natčulno, a što pri tome leži u osnovi (sloboda), pomoću određenog zakona kauzaliteta, koji iz njega potiče, pribavlja ne samo materijal za saznanje drugog natčulnog (moralne krajnje svrhe i uslova njene izvodljivosti), već što i kao činjenica dokazuje njegov realitet u radnjama, ali upravo je zbog toga u stanju da predstavlja jedino dokaz koji važi samo u praktičnom smislu (koji i jeste jedini smisao potreban religiji).

Pri tome jeste i ostaje vrlo značajno, prvo, što od tri ideje uma: *Bog, sloboda i besmrtnost,* ideja slobode predstavlja jedini pojam onoga što je natčulno koji svoj objektivni realitet dokazuje (posredstvom kauzaliteta koji se u njemu zamišlja) u prirodi, svojim u prirodi mogućim uticajem, i upravo time omogućuje da se one druge dve ideje povežu sa prirodom, a one sve tri među sobom u jednu religiju; i, drugo, što mi, prema tome, posedujemo u sebi princip koji je u stanju da ideju natčulnog u nama, a time isto tako i ideju natčulnog izvan nas, odredi i učini je saznanjem, premda saznanjem koje je moguće jedino u praktičnom smislu, zbog čega je čisto spekulativna filozofija (koja je o slobodi bila u stanju da nam da samo jedan negativan pojam) morala da očajava, te je, dakle, pojam slobode (kao osnovni pojam svih bezuslovno-praktičnih zakona) u stanju da proširi um izvan onih granica u kojima bi svaki pojam prirode (teorijski) beznadežno morao ostati zatvoren.

## Opšta napomena o teleologiji

Kada se postavi pitanje: koji rang zauzima među ostalim argumentima u filozofiji onaj argumenat kojim se dokazuje postojanje Boga samo kao stvar vere za praktičan čisti um, to se ceo posed filozofije lako može da pregleda, pri čemu se onda pokazuje da se tu ne može birati, već da njena teorijska moć mora pod uticajem nepristrasne kritike da napusti sama od sebe sve svoje zahteve.

Filozofija mora da zasniva svaku uverenost pre svega na činjenici, ako ta uverenost ne treba da bude potpuno neosnovana; dakle, jedino od razlike u dokazivanju može da zavisi da li se na toj činjenici može zasnivati uverenost u zaključak koji iz nje proizlazi kao *znanje* za teorijsko saznanje ili samo kao *verovanje* za praktično saznanje. Sve činjenice spadaju ili u *pojam prirode,* koji svoj realitet dokazuje na predmetima čula koji su dati pre svih pojmova prirode (ili koji mogu biti dati), ili u *pojam slobode,* koji svoj realitet dovoljno dokazuje pomoću kauzaliteta uma u pogledu izvesnih posledica u čulnome svetu koje um omogućuje i u moralnom zakonu neopozivo postulira. Pojam prirode pak (koji spada samo u teorijsko saznanje) ili je metafizički i potpuno *a priori,* ili je fizički, tj. *a posteriori* i nužno se može zamisliti jedino pomoću određenog iskustva. Dakle, metafizički pojam prirode (koji ne pretpostavlja nikakvo određeno iskustvo) jeste ontološki.

*Ontološki* pak *dokaz* za postojanje Boga na osnovu pojma o jednome prabiću jeste ili dokaz koji apsolutno postojanje izvodi iz ontoloških predikata, pomoću kojih se jedino to prabiće može zamisliti kao potpuno određeno, ili predikate toga prabića izvodi iz apsolutne nužnosti postojanja ma koje stvari: jer, da prabiće ne bude izvedeno, za njegov pojam potrebno je da je njegovo postojanje bezuslovno nužno, i (da bi se ta nužnost mogla zamisliti) da je ono svojim pojmom potpuno određeno. Verovalo se da se oba ova zahteva mogu naći u pojmu ontološke ideje jednog *najrealnijeg bića:* i tako su ponikla dva metafizička dokaza.

Metafizički dokaz koji uzima za osnovu čisto metafizički pojam prirode (ontološki dokaz u strogom smislu te reći) izvodi apsolutno nužnu egzistenciju najrealnijeg bića iz njegovog pojma;

jer (kaže se), kada to najrealnije biće ne bi egzistiralo, onda bi mu nedostajao svaki realitet, naime egzistencija. — Drugi metafizički dokaz (koji se takođe zove metafizičko-kosmološki dokaz) izvodi iz nužnosti egzistencije ma koje stvari (kakva se nužnost apsolutno mora priznati, pošto je meni u samosvesti dato neko postojanje) njenu potpunu određenost kao najrealnijeg bića, pošto sve što egzistira mora biti potpuno određeno, a ono što je apsolutno nužno (naime ono što mi treba da saznamo kao nešto takvo, te dakle *a priori)* mora da bude potpuno određeno *svojim pojmom,* što se, međutim, može naći samo u pojmu neke najrealnije stvari. Ovde nije potrebno u oba ova zaključka otkrivati sofističko izopačavanje misli, što je već učinjeno na drugome mestu, već treba samo napomenuti da takvi dokazi, čak i kada bi se mogli braniti svakojakim dijalektičkim suptilnostima, ipak ne bi bili u stanju da izađu izvan škole u svet običnih ljudi i da tu izvrše ma i najmanji uticaj na njihov zdrav razum.

Dokaz koji uzima za osnovu pojam prirode, koji može biti samo empirijski, a ipak treba da nas izvede izvan granica prirode kao skupnog pojma čulnih predmeta, ne može biti nikakav drugi dokaz do onaj o svrhama prirode. Njihov se pojam, doduše, ne može dati *a priori, već* samo putem iskustva, ali nam taj dokaz ipak o prauzroku prirode obećava takav pojam koji je od svih pojmova koje možemo zamisliti jedino pogodan za ono što je natčulno, naime pojam o najvišem razumu kao uzroku sveta, što on u stvari potpuno i izvršuje prema granicama refleksivne moći suđenja, to jest prema kakvoći naše (ljudske) moći saznanja. — Međutim, pitanje od kojega sve zavisi, pa bilo da mi zahtevamo teorijski dovoljan pojam o prabiću radi celokupnog prirodnog saznanja, ili praktični pojam za religiju, glasi: da li je taj dokaz u stanju da nam na osnovu istih datosti pribavi taj pojam *najvišeg bića,* to jest nezavisnog, razumnog bića takođe kao pojam jednoga Boga, to jest stvoritelja sveta koji stoji pod moralnim zakonima, te, dakle, koji je dovoljno određen za ideju o nekoj krajnjoj svrsi postojanja sveta. To je pitanje od koga sve zavisi bilo da sad zahtevamo jedan teorijski dovoljan pojam o prabiću radi celokupnog saznanja prirode ili praktičan pojam za religiju.

Ovaj dokaz, izveden na osnovu fizičke teleologije, dostojan je poštovanja. Taj dokaz utiče podjednako ubedljivo na običan ljudski razum kao i na najsuptilnijeg mislioca, a *Rajmarus* je

stekao besmrtnu zaslugu time što je u svome još neprevaziđenom delu opširno izložio taj dokaz sa jednom sebi svojstvenom temeljitošću i razgovetnošću. — Ali, čime taj dokaz zadobija tako silan uticaj na duševnost, naročito pri rasuđivanju hladnim umom (jer uzbuđenje i ushićenje duševnosti čudima prirode mogla bi da se uvrste u nagovaranje), na njeno mirno odlučivanje u kojem se ona potpuno predaje? Nisu sve fizičke svrhe te koje ukazuju na neki nedokučivi razum u uzroku sveta, jer te fizičke svrhe nisu za to dovoljne, pošto ne zadovoljavaju potrebu uma koji postavlja pitanja. Jer, čemu (pita um) sve one umetne stvari prirode; čemu sam čovek, kod koga moramo da zastanemo kao kod one poslednje svrhe prirode koju jedino možemo da zamislimo; čemu je tu ta celokupna priroda, i šta predstavlja krajnju svrhu tako velike i tako raznolike veštine? Um ne može da se zadovolji odgovorom na ta pitanja koji glasi: da uživanje ili neposredno gledanje, posmatranje i divljenje (što je, ako se pri tome ostane, takođe samo i jedino uživanje naročite vrste) predstavljaju onu krajnju svrhu radi koje postoji svet, pa i sam čovek; jer um pretpostavlja neku ličnu vrednost, koju jedino čovek može sebi dati kao onaj uslov pod kojim jedino on i njegov život mogu predstavljati krajnju svrhu. U nedostatku te krajnje svrhe (koja je jedina sposobna za određeni pojam), svrhe prirode ne daju zadovoljavajuće odgovore na njegova pitanja, pre svega zato što nisu u stanju da nam pribave ikoji *određeni pojam* o najvišem biću kao jedinom svedostatnom (i upravo zbog toga jedinom biću koje se može nazvati *najvišim* u pravom smislu reći), i o onim zakonima prema kojima njegov razum predstavlja uzrok sveta.

Što, dakle, fizičko-teleološki dokaz uverava baš kao da je u isto vreme teološki dokaz, to ne proizlazi otuda što se u njemu iskorišćavaju ideje o svrhama prirode kao empirijski dokazi za postojanje *najvišeg* razuma, već što se onaj moralni dokaz, koji se nalazi u svakome čoveku i koji ga tako usrdno uzbuđuje, neprimetno upliće u zaključak po kome se takođe onome biću, koje se tako neshvatljivo umetnički otkriva u svrhama prirode, pripisuje krajnja svrha, te dakle mudrost (premda opažanje tih svrha prirode to ne opravdava), i tako samovoljno dopunjuje onaj argument u pogledu nedostatka koji mu još pripada. Dakle, u stvari samo moralni dokaz proizvodi uverenje, pa i njega samo u moralnome pogledu, sa čim se svaki najusrdnije slaže; međutim, fizičko-teleološki dokaz ima samo tu zaslugu što u posmatranju

sveta upućuje duševnost na put svrha, a time na *razumnog* stvoritelja sveta, pošto se, naime, moralni odnos prema svrhama i ideja nekog isto tako moralnog zakonodavca sveta i njegovog stvoritelja, kao teološki pojam, razvijaju, kako izgleda, sami od sebe iz onoga moralnoga dokaza, mada taj pojam predstavlja čisti dodatak.

Pri tome se u običnom *izlaganju* može ostati i ubuduće. Jer, običnom i zdravom razumu pada, po pravilu, teško da kao raznorodne izdvoji jedne od drugih različite principe koje on brka, i pri čemu iz jednoga od njih zaista jedino i pravilno izvodi zaključke, kada je za to izdvajanje potrebno mnogo razmišljanja. Ali, moralni dokaz za postojanje Boga takođe ne *dopunjuje* zapravo samo fizičko-teleološki dokaz do stupnja potpunog dokaza, već predstavlja naročiti dokaz, koji nadoknađuje onaj nedostatak uverenja, koji potiče iz fizičko-teleološkog dokaza; pošto u stvari taj fizičko-teleološki dokaz može da učini samo i jedino to da u prosuđivanju osnova prirode od strane uma i njenog slučajnog, ali divljenja dostojnog reda koji upoznajemo samo iskustvom usmerava um i skreće mu pažnju na kauzalitet jednog uzroka koji na osnovu svrha sadrži osnov toga reda (i koji mi, prema kakvoći naših moći suđenja, moramo da zamislimo kao razumni uzrok), da bi ga tako učinio prijemčljivim za moralni dokaz. — Jer, ono što je potrebno radi toga pojma o razumnom uzroku reda u prirodi tako se suštinski razlikuje od svega što mogu sadržati i čemu nas mogu poučiti prirodni pojmovi — da je potreban neki poseban dokaz koji se potpuno razlikuje od ranijih dokaza da bismo naznačili pojam o prabiću koji je dovoljan za teologiju i da bismo izveli njegovu egzistenciju. — Stoga bi moralni dokaz (kojim se, naravno, postojanje Boga dokazuje umu samo u praktičnom, ali ipak nepopustljivom pogledu), ostao i dalje u svojoj snazi, čak ako mi u svetu ne bismo naišli baš nikakav, ili samo dvosmisleni materijal za fizičku teleologiju. Može se zamisliti da se umna bića nađu u sredini takve prirode na kojoj ne bi bilo ni traga od neke organizacije, već bi se u njoj pokazivali samo uticaji prostog mehanizma sirove materije, tako da bi izgledalo da zbog nje i pored promenljivosti nekolikih samo slučajno svrhovitih formi i prilika ne postoji nikakav razlog na osnovu kojeg bi se izvelo postojanje nekog razumnog tvorca sveta; u takvoj prirodi tada ne bi postojao takođe nikakav povod za pretpostavku fizičke teleologije: pa ipak bi um, kojem tu

pojmovi prirode ne daju nikakvu nit-vodilju, našao u pojmu slobode i onim moralnim idejama, koje se na njemu zasnivaju, praktično dovoljan razlog da postulira pojam prabića u saglasnosti sa tim moralnim idejama, to jest da ga postulira kao pojam božanstva, a prirodu (pa čak i naše vlastito postojanje) kao krajnju svrhu koja odgovara onome božanstvu i njegovim zakonima, i to s obzirom na nepopustljivu zapovest praktičnoga uma. — Što se pak u realnome svetu za umna bića u njemu nalazi obilan materijal fizičke teleologije (što zapravo ne bi bilo potrebno), to moralnome argumentu služi kao njegova poželjna potvrda, ukoliko je priroda u stanju da postavi nešto što je analogno idejama uma (moralnim idejama). Jer, pojam najvišeg uzroka koji poseduje razum (što pak ni izbliza nije dovoljan za teologiju), dobija time realitet koji je dovoljan za refleksivnu moć suđenja; ali taj pojam nije potreban da bismo na njemu zasnovali moralni dokaz, niti ovaj moralni dokaz služi tome da se onaj pojam najvišeg razumnog uzroka, koji sam za sebe apsolutno ne ukazuje na moralitet, upotpuni pomoću produženog zaključivanja u skladu sa jednim jedinim principom, i da tako to postane *jedan* dokaz. Dva tako raznorodna principa, kao što su priroda i sloboda, mogu predstavljati samo dve različite vrste dokaza, pošto se naime nalazi da je za ono što treba da se dokaže nedovoljan svaki pokušaj koji se čini da se ono dokaže na osnovu prirode.

Kada bi fizičko-teleološki osnov dokaza bio dovoljan za traženi dokaz, onda bi to za spekulativni um bilo vrlo zadovoljavajuće, jer on bi nam ulio nadu da ostvarimo teozofiju (tako bismo naime morali nazvati teorijsko saznanje božanske prirode i božje egzistencije koje bi nam bilo dovoljno za objašnjenje osobenosti sveta i u isto vreme za objašnjenje moralnih zakona). Isto tako, ako bi psihologija bila dovoljna da na taj način dospe do saznanja besmrtnosti duše, onda bi ona omogućila pneumatologiju, koja bi isto tako dobrodošla spekulativnom umu. Međutim, ni jedno ni drugo, ma kako da je to drago preteranoj težnji za saznanjem, ne ispunjavaju želju uma u pogledu one teorije koja bi morala da se zasniva na poznavanju prirode stvari. Međutim, da li objektivno bolje ne ispunjavaju svoju namenu teozofija kao teologija a pneumatologija kao antropologija, a obe zasnovane na moralu, to jest na principu slobode i time prilagođene praktičnoj upotrebi uma, — to je

drugo pitanje, koje ovde ne moramo dalje raspravljati.

Fizičko-teleološki pak osnov dokaza nije dovoljan za teologiju zbog toga, jer on za tu svrhu ne daje niti može dati ikoji određen pojam o prabiću, već se taj pojam mora uzeti potpuno odnekud drugde ili se njegov nedostatak mora nadoknaditi nekim proizvoljnim dodatkom. Iz velike svrhovitosti prirodnih formi i njihovih odnosa vi zaključujete na neki razumni uzrok sveta, ali na koji stepen toga razuma? Vi se bez sumnje ne smete usuditi da izvedete najviši mogući razum, jer bi bilo potrebno da uvidite da se ne može zamisliti neki veći razum od onoga za koji vi primećujete dokaze u svetu, što bi značilo da sami sebi pripisujete sveznanje. Isto tako iz veličine sveta vi izvodite neku vrlo veliku moć njegovoga tvorca; ali vi ćete se pomiriti s tim da to ima značaja samo komparativno za vašu moć shvatanja, i, pošto ne saznajete sve ono što je moguće da bi ga uporedili sa veličinom sveta ukoliko vam je ona poznata, to niste u stanju da prema tako maloj meri izvedete ikakvu svemoć stvoritelja sveta. Dakle, vi time ne dospevate ni do kakvog određenog pojma o prabiću koji bi bio podesan za teologiju; jer taj pojam može da se nađe samo u pojmu celokupnosti onih savršenstava koje su udružene sa razumom, u čemu vam čisto empirijske datosti ne bi mogle biti baš od ikakve pomoći, a bez takvog određenog pojma vi ne možete izvesti čak ni jedno *jedino* razumno prabiće, već takvo prabiće možete (ma zbog čega) samo pretpostaviti. — Dakle, može se doduše sasvim lepo pristati da vi (pošto um ne može protiv toga da kaže ništa obrazloženo) slobodno dodate: gde se nalazi tolika savršenost, moguće je da se pretpostavi da je sva savršenost udružena u jednom jedinom uzroku sveta; jer sa jednim tako određenim principom um bolje izlazi na kraj i teorijski i praktično. Ali, vi ipak ne možete taj pojam o prabiću isticati kao da ste ga dokazali, pošto ste ga usvojili samo radi bolje upotrebe uma. Dakle, svako jadikovanje ili nemoćno gunđanje zbog tobožnje drskosti koja se ispoljava u tome što se dovodi u sumnju tačnost vašeg zaključivanja, predstavlja praznu razmetljivost, kojoj bi više godilo da se sumnja, koja se iskazuje protiv vašega argumenta, smatra za sumnjičenje sveta istine, kako bi se iza toga zastora prikrila njegova površnost.

Moralna teleologija, naprotiv, koja je isto tako čvrsto utemeljena kao i fizička teleologija, pa štaviše zaslužuje

preimućstvo time što počiva *a priori* na principima koji se ne mogu odvojiti od našega uma, ta moralna teleologija, velim, dovodi do onoga što se zahteva radi mogućnosti teologije, naime do jednog određenog *pojma* o najvišem uzroku kao uzroku sveta shodno moralnim zakonima, te, dakle, o jednom takvom uzroku koji zadovoljava našu moralnu krajnju svrhu, radi čega se zahtevaju ništa manje do sveznanje, svemoć, sveprisutnost itd. kao one prirodne osobine koje njemu pripadaju, a koje se moraju zamisliti kao povezane za moralnom krajnjom svrhom koja je beskonačna, te, dakle, kao adekvatne sa njom, i tako je moralna teleologija u stanju da potpuno sama pribavi pojam jednog *jedinog* stvoritelja sveta, koji je pogodan za svaku teologiju.

Na taj način teologija dovodi takođe neposredno do *religije,* to jest do *saznanja naših dužnosti kao božjih zapovesti:* jer *saznanje* naše dužnosti i one krajnje svrhe, koju nam je um u toj dužnosti nametnuo, bilo je pre svega u stanju da tačno proizvede pojam o Bogu, koji je, dakle, već po svome poreklu nerazdvojan od obaveznosti prema tome biću, umesto čega bi, čak ako bi se pojam o prabiću mogao takođe sigurno naći na čisto teorijskom putu (naime pojam o prabiću kao čistom uzroku prirode), nakon toga bilo povezano sa velikom teškoćom, a možda bi čak bilo nemoguće da se bez proizvoljnog umetanja tome biću pripiše neki kauzalitet shodan moralnim zakonima na osnovu temeljnih dokaza, bez kojih ipak onaj tobožnji teološki pojam ne bi bio u stanju da čini ikoju osnovu za religiju. Čak i kada bi bilo moguće da se na tome teorijskom putu zasnuje neka religija, ona bi se u pogledu moralnog uverenja (u čemu se ipak sastoji ono što je za nju suštinsko) stvarno razlikovala od one religije u kojoj pojam o Bogu i (praktično) uverenje u njegovo postojanje poniču iz osnovnih ideja morala. Jer, ako bismo morali pretpostaviti da su pojmovi o svemoći, sveznanju itd. nekog stvoritelja sveta nama dati od nekud drugde, kako bismo naknadno naše pojmove o dužnostima primenili na naš odnos prema njemu, onda bi ti naši pojmovi o dužnostima morali nositi u sebi vrlo jak izgled prinude i iznuđene potčinjenosti; umesto toga mi, ako nam poštovanje prema moralnom zakonu predočava krajnju svrhu našeg određenja sasvim slobodno na osnovu propisa našeg vlastitog uma, unosimo u naše moralne poglede neki uzrok koji stoji u vezi sa našom krajnjom svrhom i njenim izvođenjem, i njemu se potčinjavamo dragovoljno, i to sa najiskrenijim

strahopoštovanjem koje se potpuno razlikuje od patološkog straha.[73*]

73* Ne samo osećanje divljenja prema lepoti prirode već i osećanje ganutosti raznolikim svrhama u prirodi, oba ta osećanja, koja je u stanju da oseti svaka misaona duša još pre svake predstave o umnome tvorcu sveta, imaju u sebi neku sličnost sa *religijskim* osećanjem. Stoga ta osećanja, ulivajući divljenje koje je povezano sa znatno većim interesom nego što ga čisto teorijsko posmatranje može proizvesti, utiču pre svega posmatranjem prirode, analognim moralnom posmatranju, na moralno osećanje (osećanje zahvalnosti i poštovanja prema nama nepoznatom uzroku), te, dakle, izazivanjem moralnih ideja ona utiču na duševnost.

Ako se postavi pitanje: pa zašto nam je uopšte stalo do toga da imamo neku teologiju? — onda jasno vidimo da nam ona nije potrebna radi proširenja ili ispravljanja našeg saznanja prirode, i uopšte ma koje teorije, već da nam je potrebna jedino u subjektivnom smislu radi religije, to jest radi praktične upotrebe uma, naročito radi njegove moralne upotrebe. Utvrdi li se pak da je jedini argumenat, koji nas dovodi do određenog pojma o predmetu teologije, i sam po svome karakteru moralan, onda nas ne samo neće začuditi kada se prizna da takav jedan argumenat dovoljno dokazuje postojanje Boga samo za naše moralno određenje, to jest u praktičnom smislu, a da spekulacija u njemu niukoliko ne pokazuje svoju jačinu niti time proširuje obim svoje oblasti, već čak ni u pogledu dovoljnosti uverenja, zasnovanog na tome dokazu, nećemo osetiti da išta nedostaje što je potrebno radi njegove krajnje svrhe. Takođe će iščeznuti čuđenje ili tobožnja protivrečnost između ovde zastupane mogućnosti teologije i onoga što je u kritici spekulativnog uma rečeno o kategorijama: naime da su kategorije u stanju da proizvedu saznanje samo u primeni na predmete čula, a ni u kom slučaju ako se primene na ono što je natčulno, ta će navodna protivrečnost, velim, iščeznuti, kada se vidi da se ovde kategorije upotrebljavaju radi saznanja Boga, ali ne u teorijskom smislu (s obzirom na ono u čemu se sastoji njegova za nas nedokučiva priroda po sebi), već isključivo u praktičnom smislu. — Da bih ovom prilikom učinio kraj pogrešnom tumačenju onoga učenja Kritike koje je vrlo nužno, ali koje takođe na veliku žalost slepoga dogmatičara potiskuje naš um u njegove granice, dodaću ovde sledeće objašnjenje toga njenog učenja.

Kada jednom telu pripišem *pokretačku silu,* te, dakle, kada ga zamislim pomoću kategorije *kauzaliteta,* onda ga time u isto

vreme *saznajem,* to jest pojam njega kao objekta uopšte određujem onim što mu pripada kao predmetu čula za sebe (kao uslovu mogućnosti one relacije). Jer, ako je sila koju tome telu pripisujem odbojna, onda njemu pripada (mada još ne stavljam pored njega neko drugo telo protiv kojeg ono tu silu izvodi) jedno mesto u prostoru, dalje rasprostrtost, to jest prostor u samom njemu; osim toga, ispunjenost toga prostora odbojnim silama njegovih delova, naposletku i zakon te ispunjenosti (da osnov odbijanja njegovih delova mora u istoj proporciji opadati u kojoj raste rasprostrtost tela, i u kojoj se povećava prostor koji on pomoću te sile ispunjava istim delovima). — Naprotiv, ako zamislim neko natčulno biće kao *prvog pokretača,* te dakle ako ga zamislim pomoću kategorije kauzaliteta u pogledu iste odredbe sveta (kretanja materije), onda ga ne smem zamisliti ni u kojem mestu u prostoru, isto tako ni kao rasprostrto, pa ga čak ne smem zamisliti ni u vremenu, niti kao telo koje egzistira u isto vreme sa drugim telima. Dakle, ja nemam apsolutno nikakvih odredaba koje bi bile u stanju da mi učine razumljivim uslov mogućnosti kretanja pomoću toga bića kao njegovog uzroka. Prema tome, ja to biće ne saznajem ni najmanje pomoću predikata uzroka (kao prvog pokretača) za sebe: već posedujem samo predstavu o nekom nečemu koje sadrži osnov kretanja u svetu; i relacija toga nečega prema ovim kretanjima u svetu kao njihovog uzroka ostavlja pojam uzroka potpuno praznim, jer mi ona inače ne pruža ništa što spada u kakvoću one stvari koja je uzrok. Razlog tome jeste: jer ja, doduše, mogu predikatima koji svoj objekat nalaze samo u čulnome svetu da pređem na postojanje nečega što mora da sadrži osnov toga čulnoga sveta, ali ne mogu da pređem na odredbu njegovog pojma kao natčulnog bića koji odbacuje sve one predikate. Dakle, ako kategoriju kauzaliteta odredim pojmom nekog *prvog pokretača,* onda ja njome ne saznajem ni najmanje nešto o tome šta je Bog; ali će možda bolje ići od ruke ako mi poredak u svetu da povod da njegov kauzalitet ne samo *zamislim* kao kauzalitet nekog *razuma* već da ga takođe *saznam* tom odredbom pomenutog pojma, jer tada otpada neugodni uslov prostora i rasprostrtosti. — Velika svrhovitost u svetu svakako nas primorava da radi nje *zamislimo* neki najviši uzrok, koji svoj kauzalitet izvodi pomoću razuma; ali to nam apsolutno ne daje pravo da joj *pripišemo* taj razum (kao što, na primer, večnost Boga moramo da zamislimo kao njegovo postojanje u svima

vremenima, jer inače apsolutno nismo u stanju da sebi napravimo bilo kakav pojam o čistom postojanju kao veličini, to jest kao trajanju; ili kao što božju sveprisutnost moramo da zamislimo kao postojanje na svim mestima da bismo tu prisutnost učinili sebi shvatljivom za stvari koje postoje jedne izvan drugih, mada pri svemu tome nijednu od tih odredaba ipak ne smemo pripisati Bogu kao nešto što je na njemu saznato). Kada čovekov kauzalitet u pogledu izvesnih tvorevina, koje se mogu objasniti samo pomoću namerne svrhovitosti, odredim time što ga zamišljam kao čovekov razum, onda nemam potrebe da pri tome zastanem, već taj predikat mogu da pripišem čoveku kao njegovu dobro poznatu osobinu i da ga njome saznam. Jer, ja znam, prvo, da su opažaji dati čovekovim čulima i da njih razum podvodi pod jedan pojam, i time pod jedno pravilo; drugo, da taj pojam sadrži samo zajedničku oznaku (izostavljajući ono što je posebno), te, dakle, da je diskurzivan; treće, da razum daje još pre onih opažaj a ta pravila, da bi ona podvela date predstave pod jednu svest uopšte itd.; ja, dakle, pripisujem čoveku tu osobinu kao osobinu koja mi omogućuje da ga *saznam.* Ali, ako sada hoću da *zamislim* neko natčulno biće (Boga) kao inteligenciju, onda je to sa izvesnim obzirom na moju upotrebu uma ne samo dopušteno već je i neizbežno; međutim, pripisati tome natčulnome biću razum, pa sebi laskati da smo u stanju da ga time *saznamo* kao pomoću neke njegove osobine, to nije ni na koji način dopušteno, jer u tom slučaju ja moram da odstranim sve one uslove pod kojima jedino poznajem razum, te, dakle, onaj predikat, koji služi samo za odredbu čoveka, apsolutno se ne može dovesti u vezu sa nekim natčulnim objektom, i prema tome pomoću jednog tako određenog kauzaliteta apsolutno je nemoguće saznati šta Bog jeste. I tako stvar stoji sa svim kategorijama, koje, ako se ne primene na predmete mogućeg iskustva, ne mogu imati apsolutno nikakvog značaja za saznanje u teorijskom smislu. — Ali, po analogiji sa nekim razumom ja mogu, štaviše, ja moram u izvesnom drugom smislu da zamislim čak neko natčulno biće, a da pri svemu tome ne polažem pravo na to da ga time teorijski saznajem; kada se, naime, ta odredba njegovoga kauzaliteta odnosi na neku posledicu u svetu koja sadrži jednu moralno-nužnu, ali za čulna bića neizvodljivu svrhu, pošto je tada moguće neko saznanje Boga i njegovoga postojanja (teologija) pomoću onih osobina i odredaba njegovoga kauzaliteta koje se mogu na

njemu zamisliti samo po analogiji, no koje saznanje poseduje u praktičnome smislu, ali takođe *samo s obzirom na taj praktični smisao* (kao moralan), svaki potrebni realitet. — Dakle, jedna etikoteologija je doista moguća; jer, doduše moral sa svojim pravilom može da postoji bez teologije, ali bez teologije ne može da postoji sa krajnjom svrhom koju to pravilo nameće, a da u pogledu te svrhe ne ostavi um na cedilu. Ali, neka teološka etika (čistoga uma) nije moguća, jer ne mogu biti moralni oni zakoni koje iskonski ne postavlja sam um, i čije izvršenje on kao čista praktična moć ne uzrokuje. Isto bi tako svaka teološka fizika predstavljala besmislicu, jer bi ona izlagala zapovesti najvišeg bića, a ne prirodne zakone; nasuprot tome fizička (zapravo fizičko-teleološka) teologija može ipak da posluži bar kao propedevtika prave teologije, pošto ona posmatranjem prirodnih svrha, o kojima nam daje obilan materijal, podstiče na ideju jedne krajnje svrhe koju priroda nije u stanju da postavi; dakle, ona je doduše u stanju da učini da možemo osetiti potrebu za nekom teologijom koja bi dovoljno određivala pojam Boga za najvišu praktičnu upotrebu uma, ali ona ne može da proizvede tu teologiju i da je dovoljno zasnuje na svojim dokazima.

# Pogovor 1. BIGZ izdanju (1975.): Kant u svetlosti novijeg istraživanja

Istorijsko i filološko istraživanje jednog filozofskog dela, novootkrivene činjenice i činjenički odnosi ne samo da utiču na razumevanje tog dela već čine neophodnu pretpostavku za njegovo adekvatno tumačenje. Stoga se istorija filozofije mora zasnivati na takvom radu, na istorijsko-filološkim saznanjima i na odgovarajućem stanju istraživanja u jednom određenom vremenu, bilo da se ta istorija shvata kao puka doksografija ili pak kao filozofija sama. Jer i ako prihvatimo da se u istraživanju jednog filozofskog dela filologija ne sastoji u rešavanju sitnih pitanja interpunkcije, štamparskih grešaka, a za starija dela, u korektnosti autorskog rukopisa ili prepisa, dodataka i ispravaka, u poznavanju sredstava pisanja i dr., već u interpretaciji, u omogućavanju da se celina dela bolje shvati, onda je i za tu bitnu svrhu odlučno to da li smo u stanju da je zasnujemo u egzaktnom filološkom i istorijskom radu. Problemi te vrste u edicijama značajnih filozofskih dela, u nas i drugde, obično su stvar malobrojnih stručnjaka, pa se retko raspravlja o stvarnoj vrednosti pojedinih izdanja. Otuda se nepotpuni ili nepouzdani tekstovi uzimaju kao potpuni i pouzdani, ignorišu se nedostaci, ali i prednosti pojedinih izdanja itd., a to stanje se još pogoršava u prevodnoj literaturi zbog teškoća samog prevođenja.

Tako se moglo dogoditi da imamo neka značajna dela iz filozofske literature na svome jeziku, ali ipak ne i kritička izdanja tih dela, pri čemu se pitanje prevoda (metoda i vrednosti prevoda) nipošto ne postavlja: u pitanju je poznavanje kritičkih izdanja izvornih tekstova, poznavanje sadašnjeg stanja problema u vezi sa istorijom tekstova, pitanje kriterijuma izbora eventualnih korektura izdavača i dr.

Tako, na primer, imamo prevod, i to dobar, adekvatan prevod Kantove *Kritike moći suđenja* (pod naslovom *Kritika rasudne snage,* prev. V. D. Sonnenfeld, „Kultura“, Zagreb, 1957.), ali se ne može reći da je to izdanje u svakom pogledu i kritičko izdanje, jer se čak ne navodi ni izvorno izdanje, sa koga je prevod sačinjen, što

nije beznačajno, jer postoji samo jedno merodavno, i bezbroj drugih, studijskih, popularnih izdanja ili, pak, istorijski prevaziđenih izdanja prema sadašnjem stanju Kantove filologije. Zatim, Sonnenfeld preuzima s razlogom neke promene do kojih je došlo u istoriji Kantovog teksta, ali je ta istorija dvostruka, najpre ona za Kantova života, koja sadrži promene koje je sam Kant izvršio, a zatim ona posle Kantove smrti, koja se sastoji iz korektura, ispravki, konjektura Kantovih izdavača, pa je neophodno navesti kriterijum po kome se te primedbe uvršćuju u tekst na našem jeziku, što Sonnenfeld ne čini. Najzad, Sonnenfeld ne uzima u obzir tzv. Prvi uvod (Erste Einleitung) u *Kritiku moći suđenja,* tj. onaj tekst koji je Kant najpre napisao, ali ga nije objavio kao Uvod, tekst koji je danas u tumačenju tog Kantovog dela dobio veliki značaj, ali koji je, ipak, poznat od pre znatnog vremena. Tekst Prvog uvoda, kao što ćemo to kasnije pokazati, ne samo da utiče na naše razumevanje celine Kantovog dela *Kritika moći suđenja, već,* takođe, i na razumevanje Kontovnog *opus postumum,* tj. Kantove Zaostavštine (Nachlasswerk), kao i odnosa Treće Kritike prema Zaostavštini. Ali, kod nas još nije ni u jednoj prilici pomenuto postojanje Kantovog opus postumum, kao što nije ni uzet u obzir Kantov konačni pokušaj formulisanja sistema transcendentalne filozofije, koji se tu nalazi.

Pod „novijim istraživanjem“ Kantovog filozofskog dela ovde treba razumeti ono koje je preduzeto upravo u vezi s Kantovim opus postumum, a taj opus čini celokupni Kantov fragmentarni rad u vremenu 1796–1803., objavljen prvi put u *I. Kants Gesammelte Schriften* (Akademie–Ausgabe), Bd. XXI u. Bd. XXII, Berlin 1936/38, hrsg. A. Buchenau u. G. Lehmann. O značaju Kantove Zaostavštine (= Nachlasswerk = opus postumum) u vezi sa novijim istraživanjem Kanta izdavač i poznavalac Kantovog dela, Gerhart *Leman,* piše sledeće: „Sa objavljivanjem Kantove Zaostavštine u izdanju Akademije istraživanje Kanta je stavljeno pred nove zadatke. Najvažniji od tih zadataka je dokazivanje misaone povezanosti između Zaostavštine i ranijih Kantovih spisa, naročito *Kritike moći suđenja.* Ako bismo uspeli da „nauku o prelazu“ (Uebergangswissenschaft) u Zaostavštini — naime, nauku o prelazu s metafizike prirode na fiziku — sistematski povežemo sa *Kritikom moći suđenja,* onda bi iz toga potekla nova svetlost što bi razjasnilo ne samo poslednju fazu Kantovog mišljenja već i celu njegovu filozofiju. Kantova

nastojanja oko elementarnog sistema materije, oko pojma etra, oko izvođenja pokretačkih sila iz akata subjekta koji sama sebe konstituiše, postaju onda razumljiva kao pokušaj da se pojam celine kritike moći suđenja dalje razvije i da se, takođe, fizika posmatra s gledišta refleksivne moći suđenja. U pozadini oba dela, *Kritike moći suđenja* i *Zaostavštine,* tada se pokazuje ideja kritike tehničkog uma, koju Kant nije izveo na isti način kao kritiku teorijskog i praktičnog uma, no koja tek čini potpuno vidljivom povezanost osnovne misli kriticizma“ (G. Lehmann: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* W. de Gruyter, Berlin, 1969., S. 289).

„Novije istraživanje“ Kanta odnosi se posebno, na njegov Prvi uvod u *Kritiku moći suđenja,* koji je za Kantova života objavljen samo u jednom izvodu, a integralno tek znatno kasnije (v. dalje u ovom tekstu potpune podatke o tome). U posebnom odeljku govorimo o značaju Prvog uvoda za tumačenje Treće Kritike, kao i o filološko-istorijskom sporu koji je taj tekst izazvao.

Ali pod „novijim istraživanjem“ Kantove filozofije treba razumeti i ono „čisto“ filozofsko istraživanje koje u istoriji recepcije i interpretacije Kanta predstavlja kritičko suočavanje s novokantovstvom i, zatim, savlađivanje novokantovskog gledišta. To je proces koji je u Nemačkoj započeo već posle prvog svetskog rata i već sa pojavom fenomenologije, ali je i sama fenomenologija doživela transcendentalni obrt, dok je snažna tradicija kriticizma i dalje delovala u duhu novokantovstva, nošena značajnim opusom E. *Kasirera* (Cassirer), P. *Mencera* (Menzer), T. *Lita* (Litt), A. *Liberta* (Liebert), J. *Kona* (Cohn) i drugih. Mnogi od njih, kada je, pod ideologijom nacizma, ojačao antikriticizam sa filozofijom života, volje i odluke, nisu se povinovali tom „duhu vremena“, koji je „ideju najpre izdao životu, a zatim nasilju“, kako je to nedavno formulisao G. Volant (Wolandt: *Philosophie der Dichtung.* Weltstellung und Gegenständlichkeit des poetischen Gedankens, Berlin, 1965., Vorwort, S. VII/VIII). Tako je krajnje nepovoljno stanje za filozofski rad uopšte i, posebno, za onaj rad koji se vezuje za tradiciju Kantovog analitičkog duha i kriticizma, za njegovu težnju da filozofiju izvede na put stroge nauke, ipak, izazvavši otpor, omogućilo preživljavanje novokantovstva u Nemačkoj i čak ponovno prihvatanje i obnavljanje tog gledišta posle 1945., iako

je ono prema svojim misaonim mogućnostima već uveliko bilo anahrono. Otuda je tek sredinom pedesetih godina došlo do stvarnog distanciranja i zatim do savlađivanja novokantovstva čak i kod onih koji se drže i dalje tradicije kriticizma.

Ovo stanje stvari, u kome se čak i oni autori koji danas veruju u „trajno pravo kriticizma“ distanciraju od novokantovstva, od posebnog je značaja za razumevanje „novijeg istraživanja“ Kanta, pa zato zastajemo na njemu, analizirajući osnovnu ideju jednog danas aktivnog autora koji, tumačeći Kanta i prihvatajući njegov transcendentalizam, pokušava da Kantovo gledište dalje razvije i unapredi. Reč je o Fridrihu *Kaulbahu* (Kaulbach), koji je između ostalog, objavio nekoliko značajnih studija o problemu kretanja, izvodeći iz Kanta teoriju transcendentalnog kretanja svesti. Time je ne samo istaknut Kantov doprinos filozofskom problemu kretanja već je takođe označeno jedno dinamično gledište u okviru transcendentalnog mišljenja koje upućuje na Hegela, i čak na Marksa.

Pre kratkog vremena u vrlo poznatoj nemačkoj filozofskoj biblioteci Göschen namenjenoj širem krugu čitalaca i studentima, umesto starog, novokantovskog prikaza Kanta od Bruna *Bauha* (Bauch), objavljen je novi prikaz, čiji je autor Fridrih *Kaulbah* (Friedrich Kaulbach)[74]. To je učinjeno ne samo zato što je istraživanje Kantovog dela dovelo do novih saznanja već i zbog novih gledišta u tom istraživanju, kao i zbog „novog filozofskog iskustva“ (L, Predgovor), što se razlikuje od onog iskustva iz koga je potekla novokantovska interpretacija. Ali, ako je čak i s gledišta imanentnog razvoja transcendentalne filozofije i autonomnog razvoja filozofije uopšte novokantovsko tumačenje Kanta danas zastarelo, to se onda tek mora reći da je ono zastarelo prema drugim gledištima što polaze od bitno drukčijeg iskustva, kao što je marksističko gledište, koje zastupa L. *Goldman* (Lucien Goldmann) sa svojim prvim objavljenim delom *Uvođenje u Kantovu filozofiju*[75] . Mada je Kaulbahov rad znatno poznijeg datuma, obavljen iz drugog gledišta, on se ipak saglašava s Goldmanom, najpre u tome što tzv. prekritičkim Kantovim spisima pridaje veći značaj nego što su to činili novokantovci, a zatim u pogledu kritike i odbacivanja novokantovske pozicije uopšte. Dok Kaulbah prihvata Kantovo gledišta „sistematskog kretanja filozofskog uma“ (L, Predgovor) i zato srazmerno veliki

prostor posvećuje prekritičkom vremenu da bi pokazao „one klice iz kojih se kasnije razvila Kantova filozofija“ (na istom mestu), Goldman polazi od Marksovog i naročito od Lukačevog marksističkog gledišta, ispituje značaj kategorije totalnosti u Kantovom mišljenju koja „zauzima važno mesto, počev od prekritičkog vremena“ i koja „daje ključ za razvitak Kantovog mišljenja, što je većina novokantovaca ignorisala“ (IV., str. 72). Kao što se Goldman ne samo u pojedinim kritičkim primedbama već sistematski razračunava sa „novokantovskim nesporazumom“ (kako kaže, le malentendu néo-kantien, IV., str. 139; celi tok njegovog suočavanja sa novokantovcima na str. 139–152), tako i Kaulbah, iz drugog gledišta, ali formalno takođe iz sistematskih razloga, zahteva reviziju novokantovske pozicije.

74

U sledećem se citira tako što se rimskom cifrom navodi publikacija, a srpskom broj strane.

F. Kaulbah je prof. Univ. u Miinsteru/Westf., objavio je pored ostalog *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant,* 1960., *Der philosophische Begriff der Bewegung,* 1965., *Philosophie der Beschreibung,* 1968.

I. Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kant,* Sammlung Göschen, Bd. 536/536a, W. de Gruyter, Berlin, 1969;
II. Friedrich Kaulbach: „Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants“, R. Zocher in Verehrung gewidmet. in Kant-Studien, Bd. 54, Hlt. 1, 1963.
III. F. Kaulbach: „Leibbewusstsein und Welterfiahrung bein frühen und späten Kant“, in: Kant-Studien, Bd. 54, Hft. 4, 1963.

75 Lucien Goldmann: *Introduction à la philosophie de Kant,* PUF, Paris, 1948., preuzeto u Gallimard, Coll. „Idées“, Paris, 1967., prvobitno na nemačkom: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants.* Studien zur Geschichte der Dialektik, Zürich, 1945.

Tako ćemo u sledećem izlaganju upoznati neke aktuelne teme iz Kantove filozofije, s jedne strane, polazeći od Kaulbahovog imanentno-kritičkog gledišta a, s druge strane, prema Goldmanu razvićemo marksističko tumačenje što poriče svaku imanenciju interpretiranja filozofije iz same sebe.

Mada Kant nije eksplicitno razvio svoju teoriju kretanja, Kaulbah ipak smatra da u Kantovoj transcendentalnoj filozofiji princip kretanja (das Prinzip der Bewegung) ima odlučan značaj. U pitanju je, naravno, transcendentalno ili apriorno kretanje kao suština Kantovog učenja o sintezi a priori; kretanje kao radnja transcendentalne uobrazilje što sjedinjuje čulnost sa razumom; kretanje u kome se ono što je mnoštveno kontinuira u jedinstveno, a ono što je opažajno (intuitivno) celovito i, kao takvo, istovetno poistovećuje sa razumski različitim, tj. sa onim što je analitički razlučeno ili diskursivno raščlanjeno; kretanje kao prekoračenje onih granica koje *razum* postavlja, prekoračenje što zadovoljava potrebu *uma* za sistematskim organskim jedinstvom. U pitanju je, takođe, *filozofsko* shvatanje kretanja, nasuprot *posebnonauč-nom ili prirodnonaučnom* (fizikalnom), kvantitativnom, metričkom, matematičkom, objektivnom shvatanju i nasuprot analitičkom, racionalističkom, objektivističkom, scijentističkom, formalističkom shvatanju kao deficijentnom filozofskom ili, pak, naturfilozofskom shvatanju kretanja.

Ali filozofsko shvatanje kretanja nalazi se daleko pre Kanta, kod Aristotela, koji kritički savlađuje Zenonovo gledište kao nedijalektičko egzaktno razumsko gledište spoljašnjeg sastavljanja i punktuiranja što principijelno ne dostiže kontinuiranu povezanost, „energičko jedinstvo“ i sraslost (simfíein) pune stvarnosti kretanja. Prema Kaulbahovom pogledu, dalji razvoj filozofskog shvatanja kretanja nalazimo tek kod Kanta, u Kantovom transcendentalnom gledištu, koje se sastoji u sledećem.

Moj uvid u sopstvenu svest pri slobodnom (spontanom) proizvođenju (projektovanju) kretanja čini ono jedinstvo samosvesti što se utiskuje objektivno mnoštvenom (čulno raznolikom, materijalno datom). Sledstveno taj moj uvid odn. samosvest kao transcendentalna pretpostavka čini osnovu, na kojoj je mogućno svako stvarno kretanje (realno, objektivno kretanje). U filozofskom shvatanju kretanja Kant tako prozire nekritičnost tradicionalne realističke metafizike, koja ne uzima u obzir „transcendentalnu diferenciju“, kao i svakog gledišta koje ignoriše načelnu razliku između linearnog, *in intentione recta* shvaćenog, prirodnog uzročno-posledičnog kretanja i čovekovog stvaralačkog kretanja kao slobodnog proizvođenja s gledišta

delatne (samo)svesti, postignutog sa kritikom čistog uma.

Kaulbah smatra da je sa te osnove novog Kantovog shvatanja kretanja bio moguć i dalji razvoj filozofije kretanja kod Šelinga i Hegela, ali on ipak Kantovo gledište podvrgava imanentnoj kritici i nalazi da je Kant propustio da proširi misao o transcendentalnom kretanju do centralne ideje filozofskog sistema i tek pokušao da to postigne najpre u *Kritici moći suđenja,* a zatim i još doslednije u *Opus postumum.*

Stoga u razvoju Kantovog shvatanja filozofskog problema kretanja Kaulbah razlikuje nekoliko stupnjeva, i to tzv. prekritički i kritički stupanj i, najzad, njegovo pozno gledište u *Opus postumum.* On formuliše kao osnovno Kantovo pitanje *sistematskog kretanja uma* što u prekritičkom Kantovom periodu započinje sa pojmovima *sila* (Kraft) i *ljudsko telo* u situaciji saznanja, telo izloženo aficiranju spoljašnjih sila, zatim se nastavlja sa ključnim pojmom kritičkog perioda *sinteza a priori,* dok princip kretanja omogućuje pravi i potpuni „organski“ sistem tek u *Opus postumum* sa pojmovima *prelaz* (Uebergang) i *prožimanje* (Durchdringung) shvaćenim kao „prožimajuća sila rašćenja“ (durch dringende Kraft des Wachstums).

Prihvatajući „transcendentalnu diferenciju“, Kaulbah smatra da se tek sa transcendentalnim principom filozofski može pojmiti puna stvarnost kretanja i aktualizovati sistem transcendentalne filozofije, ka kome je Kant težio. Drugim rečima, centralna uloga koju bi u transcendentalnoj filozofiji dobio princip kretanja omogućila bi rešenje pitanja sistema ove filosofije. Sa tako određenim pojmom kretanja Kaulbah u svojoj interpretaciji postiže izvesno „poboljšanje“ Kanta, ali ne sa imanentno-kritičkog gledišta, već sa gledišta koje prekoračuje Kantovu poziciju i koje je mogućno tek sa Hegelom. Jer, tek Hegel uspeva da ideju dijalektički shvaćenog kretanja kao povesnog razvoja u smislu povesnog (istoričnog) a priori učini principom svog filozofskog Sistema kao samokretanja apsolutnog duha. Ako kategoriju totalnosti (celine) povežemo sa pojmom kretanja, onda smo zaista postigli nešto bitno u shvatanju istine kao celine (Hegel), ali to ne možemo postići sa Kantovog transcendentalnog gledišta. Stoga sa principom kretanja kao odlučnim u Kantovoj transcendentalnoj filosofiji Kaulbah, ipak, ne uspeva da razjasni pojam kretanja *kat energeian* kao povesni (istorični) a priori, za koji tek Hegel zna i

koji tek Marks materijalistički interpretira.

Za razvojni put, produženi život i službeni kraj novokantovstva uzimam kao uzornu sudbinu Artutra *Liberta* (Liebert), koji je počev od 1910, pa sve do 1933. vodio *Kant-Gesellschaft* i izdavao časopis *Kant-Studien,* da bi sa dolaskom nacionalsocijalizma napustio Berlin, gde je radio kao profesor Univerziteta, i postao profesor Beogradskog univerziteta na kome je radio od 1934. do 1939. Tu je zatekao Nikolu *Popovića,* koji je i sam bio privrženik novokantovstva. Libert 1939. prelazi u Englesku, u Birmingem, da bi se 1945., čim je rat okončan, vratio u Berlin. O sudbini Libertovoj nije odlučilo samo njegovo jevrejsko poreklo: nacističke vlasti ni inače nisu bile sklone Kantovim privrženicima, kao ni Kantovoj kritičkoj filozofiji, pa su 1938. raspustile i ugledno *Kant-Gesellschaft* (koje su 1904. osnovali novokantovci).

Ali, počev od 1945. u Nemačkoj oživljuje novokantovstvo i rad nastavljaju *Mencer, Lit,* J. *Ebinghaus* (Ebbinghaus), R. *Henigsvald* (Hönigswald), koji se u doba nacizma našao u jednom koncentracionom logoru, R. *Coher* (Zocher), V. *Kramer* (Cramer), R. *Martin,* koji 1953. sa Mencerom ponovo pokreće *Kant-Studien,* a zatim započinje ediciju *Kant-Index,* najzad G. *Funke,* koji danas, posle smrti Martina, izdaje *Kant-Studien.* Tu spadaju i H. *Vagner* (Wagner), njegov učenik M. *Brelage,* G. *Volant* i neki drugi autori koji se ne mogu smatrati ni čistim kantovcima, ni čistim novokantovcima, pa ipak su svi oni doprineli naknadnom životu novokantovstva, činjenici da se novokantovstvo u današnjoj nemačkoj filozofiji i posle svog službenog kraja ne smatra pukom prošlošću, već jednim mogućim odgovorom na Hegela u našem vremenu.

Tako se, na primer, u filozofiji kulture ističe trajna zasluga novokantovaca koji su formulisali teoriju važenja (Geltungs-theorie). Otuda Volant, koga smo već naveli, smatra da se danas više ne možemo vratiti kriticizmu u starom obliku, ali zato još manje prekritičkom načinu filozofiranja, pa moramo prihvatiti novokantovsku teoriju važenja, pored nekih drugih teorija iz fenomenologije, iz *Hajdegera* i, takođe, iz *Hartmana* (ranije cit., Vorwort). Ovaj autor se, najzad, preko filozofske antropologije približio i marksističkoj filozofiji.

Formalno slično i M. Brelage u svom posthumno objavljenom delu *(Studien zur Transzendentalphilosophie,* de Gruyter, Berlin, 1965) nalazi „trajno pravo kriticizma“ u tome što je on pokazao „transcendentalno principsko Ja“ kao „skupni pojam onih principa što našim naučnim sudovima daju opšte važenje“, a ne kao subjekt saznanja shvaćen kao pravo Ja.

Prema tome, „novije istraživanje“ Kanta u ovom pogledu obuhvata vreme počev od 1945., od objavljivanja Goldmanove studije o Kantu, pa do Kaulbahovog rada i nastojanja nekih drugih mlađih autora, kao što su Brelage i Volant, koji definitivno napuštaju gledište novokantovstva, ali prihvataju neka teorijska postignuća novokantovaca, verujući da je novokantovstvo u vremenu posle Hegela odigralo istorijski opravdanu ulogu.

## Novo tumačenje KRITIKE MOĆI SUĐENJA

U izdanju Holandske akademije nauka nedavno je objavljena jedna nova i značajna interpretacija Kantove *3. Kritike,* čiji je autor prof. K. *Kojpers.* (K. Kuypers: *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft,* Verhandelingen der koninkline Nederlandse Akademie van wetenschappen, Afd. letterkunde, Nieuwe reeks Deal 77/nr3 North-Holland Tabl. Comp., Amsterdam/London, 1972). Ishodište ovog novog tumačenja jeste tzv. Prvi uvod (erste Einleitung) ili Prva verzija (erste Fassung) uvoda u *Kritiku moći suđenja.*

Ističući kako je u toku dosadašnje istorije recepcije i interpretacije Kantove *3. Kritike* došlo do toga da se pažnja obrati samo jednom delu *Kritike,* bilo samo prvom delu, i to iz estetičkog interesovanja, bilo samo drugom delu, iz biologijskog interesovanja, autor s pravom utvrđuje kao kriterijum svake „kritičke interpretacije“ „sistematsko tumačenje celog dela, a ne samo estetske ili teleološke moći suđenja“ (str. 14), dok „ključ za tumačenje celog dela daje Prvi uvod“ (str. 15).

Kojpers smatra da je dosadašnja tradicija u tumačenju Kanta tako snažna da je za novo tumačenje potrebno ništa manje od jednog novog „kopernikanskog obrta“ (str. 14). Da bismo razumeli i kritički osmotrili taj zahtev u sledećem izlaganju je

najpre potrebno navesti osnovne linije u istoriji tumačenja *Kritike moći suđenja,* a zatim ukazati na osnovne karakteristike Prvog uvoda, na njegovu sudbinu i značaj.

U pogledu istorije tumačenja i recepcije Kantove 3. Kritike najpre treba znati za neposredno snažno delovanje, oduševljeni prijem i visoku cenu ovog dela kod pesnika Š*ilera* i *Getea,* ali i kod drugih umetnika, kao i filozofa romantičkog doba, posebno kod *Hegela.* Umetnici su bili oduševljeni zato što je u Kantovom delu lepa umetnost našla odgovarajuće mesto, dok je Hegel, u modernom obrtu, protumačio Kantovu estetiku kao filozofiju umetnosti i kao deo filozofije duha. Tako se iz estetičkog interesovanja već tada obraća pažnja samo prvom delu *Kritike moći suđenja* i gubi iz vida celina Kantovog dela, kao što se pažnja obraća samo lepoj umetnosti i gubi iz vida Kantov problem lepote prirode ili prirodno lepog.

Ovo tumačenje Kanta koje potiče od pesnika i umetnika iz vremena romantike i, naročito, od Hegela sistematski je prihvatio s gledišta novokantovstva, krajem XIX i početkom XX veka, *Herman Koen* (Cohen),[76] čime je bila učvršćena tradicija tumačenja *Kritike moći suđenja:* za estetiku shvaćenu kao filozofija umetnosti važna je samo estetska moć suđenja u Kantovoj 3. Kritici, dok se zanemaruje pitanje teleologije.

[76] H. Cohen: *Kants Begründung der Ästhetik,* Berlin, 1889.

Protiv te tradicionalne interpretacije, protiv tumačenja Kanta prema Hegelovom shvatanju estetike, protiv razdvajanja *Kritike moći suđenja* na dva heterogena dela Kojpers polazi od toga da se svaka kritička interpretacija mora držati jedinstva Kantovog dela.

U novije doba, od samog početka stoleća, razvio se drugačiji odnos prema Kantu i, umesto oduševljenog prihvatanja, dolazi do vrlo kritičkog držanja prema Kantovoj *Kritici moći suđenja,* u tumačenju koje je imalo pretežno istorijski karakter. Pojavljuju se, naime, sumnje u originalnost Kantovog dela (O. *Schlapp)*[1] uviđa se da Kantovo delo, u odnosu na *Baumgartena* i neke druge savremenike, ne predstavlja nikakav odlučan napredak (B. *Croce),* zapažaju se staračke slabosti u odnosu na strukturu, terminologiju i dr. u *Kritici moći suđenja.* Ovakva kritika se i danas nastavlja, mada u znatno umerenijem obliku (npr. *F. Delekat*).

Kojpers smatra da se istorijska kritika Kantove 3. *Kritike,*

doduše, veoma jasno razlikuje od Hegelove ili Koenove interpretacije i uopšte od pozitivnog držanja u XIX veku prema njoj, ali da i ona proističe iz „istih predrasuda i nesporazuma“, budući da estetiku identifikuje sa filozofijom umetnosti (str. 11). Prema tome, i u odnosu na istorijsku kritiku treba ponoviti da je samo ona interpretacija *Kritike moći suđenja* adekvatna koja je u stanju da razjasni odnos između kritike estetske moći suđenja i teleologije i da, istovremeno, razjasni jedinstvo celog dela.

U istoriji tumačenja ovog Kantovog dela izuzetke predstavljaju E. *Kasirer* (Cassirer) i A. *Bojmler* (Baeumler), koji su se držali celine dela, ali je već pesnik *Gete* naslutio pravi princip interpretacije, kada je pretpostavio da je Kant imao određen motiv povezujući u jednom delu heterogene principe estetske i teleološke moći suđenja.

Kako se, po Kojpersu, Kantovi motivi i namere najjasnije izražavaju u Prvom uvodu u *Kritiku moći suđenja,* sada govorimo o karakteru i značaju tog spisa, kao i o njegovoj istorijskoj sudbini. Tzv. Prvi uvod je onaj tekst koji je Kant najpre napisao kao uvod za svoju *3. Kritiku,* ali ga nije objavio, već je umesto toga sačinio i objavio drugi Uvod, tj. onaj koji je poznat iz svih standardnih izdanja 3. Kritike, ubrajajući tu i naše izdanje („Kultura“, Zagreb, prev. V. D. Sonnenfeld, 1957.).

Šta znači ta neobična okolnost što postoje dva uvoda za istu stvar, je li to, možda, jedan isti uvod koji je u drugoj verziji samo skraćen ili, pak, postoje neke bitne razlike među njima? Ako Prvi uvod sadrži neke bitne stvari i čak osnovni motiv celog dela, čega nema u objavljenom Uvodu, kako je onda mogućno da to nije uticalo na tumačenje *Kritike moći suđenja* čak ni onda kada je bio otkriven integralni Kantov rukopis?

Ali, najpre treba reći osnovne činjenice iz istorije Prvog uvoda (prema sledećim izvorima: G. Lehmann: Zur Einführung, 1927. i Einleitung zur zweiten Auflage, u: I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* nach der Handschrift hrsg. von G. Lehmann, Philosophische Bibliothek 39b, 2. durchgesehene u. erweiterte Aufl., F. Meiner Verl., Hamburg, 1970. i N. Hinske: Zur Geschichte des Textes, in: N. Hinske, W. Müller-Lauter, M. Theunissen, Festgabe f. W. Weischedel: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* Faksimile-Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt,

1965). Kant je prema sopstvenom nahođenju odbacio prvu verziju svog Uvoda za *Kritiku moći suđenja* zbog preopširnosti, ali je rukopis ipak dao Beku (*J. S. Beck)* koji je kao posebno izdanje pripremao izvode iz svih Kantovih kritičkih spisa. Ovaj izdavač je, kako sam tvrdi, načinio doslovan izvod iz rukopisa Prvog uvoda. Otada je u tom obliku ovaj tekst objavljen u nekoliko izdanja. Pošto je V. *Diltaj* (Dilthey) otkrio originalni tekst Prvog uvoda (1889), to ga je prvi put objavio *O. Bik* (Buek) u okviru Kasirerovog izdanja Kantovih dela. No to izdanje Prvog uvoda nije bilo ni tačno, ni sasvim potpuno, pa je integralni tekst objavljen tek 1925. kao Dodatak (Anhang) uz *Kritik der Urteilskraft* von *J. Kant,* hrsg. von H. Scmidt, A Kröner Vrl., Lpz. Leman (Lehmann) je, baveći se Kantovim opus postumum, prvi precizno okarakterisao Kantove rukom ispisane dodatke i korekture. Tako je Leman 1927. izdao ovaj Kantov spis prema rukopisu u okviru *Forlenderovog izdanja* Kantovih dela (K. Vorländer hrsg., Bd. II), da bi 1970. objavio 2. „pregledano i prošireno izdanje“ (ranije cit.), sa novim Uvodom. U međuvremenu Leman je objavio još jednom isti spis, i to u okviru merodavnog Akademijinog izdanja (I. Kants *Gesammelte Schriften,* Akademie Ausgabe, Bd., XX, Berlin, 1942.). Pod naslovom „Prva verzija Uvoda u Kritiku moći suđenja“ V. *Vajšedel* (Weischedel) je zatim objavio isti Kantov spis (I. Kants *Werke in sechs Bänden,* Bd. V, Darmstadt, 1957). Spor sa Lemanom izazvalo je posebno objavljivanje iste stvari, koje su pripremili Vajšedelovi saradnici, N. *Hinske,* V. *Miler-Lauter* (Müller—Lauter) i M. *Tojnisen* (Theunissen, ranije cit.) Hinske je kritički primetio u odnosu na Akademijino izdanje da „što se tiče Prvog uvoda u *Kritiku moći suđenja* (ono) ne samo da na mnogim mestima daje iskrivljen ili netačan tekst već istovremeno posreduje čitaocu potpuno pogrešnu sliku o karakteru jednog konačno redigovanog Kantovog teksta-rukopisa, o nje govoj unutrašnjoj kakvoći, njegovim različitim slojevima i njegovim teškoćama. Ova edicija istovremeno pokušava da popuni tako nastale praznine“ (op. cit., S. XII). Na to je Leman u oštrom tonu odgovorio i odbacio kritičke prigovore njegovom izdanju, što je izazvalo diskusiju sa Hinskeom. Taj spor, kao i kritički napisi istraživača Kantovog dela o istoj stvari, pokazuju sadašnje stanje istorijsko-filološkog poznavanja Kantovog spisa, od koga mora poći svako njegovo tumačenje.

Polazeći od tog stanja stvari Kojpers ne prihvata ni Lemanov ni Hinskeov sud o značaju Prvog uvoda. On najpre odbacuje Lemanov sud o Bekovom izvodu iz Kantovog rukopisa Prvog uvoda „kao pouzdanom i celishodnom“ izvodu, jer smatra da je Bek izostavio ono što je za Kanta bilo bitno i što se u objavljenom Uvodu ne pojavljuje. Ali Kojpers odbacuje i Lemanovo tumačenje odnosa između Prvog uvoda i objavljenog Uvoda u *Kritiku moći suđenja* sa gledišta Kantovog razvitka, kao da je Prvi uvod samo „jedna prolazna tačka u razvitku Kantova mišljenja“, jer se u konačnoj verziji Uvoda ista osnovna ideja navodno jasnije formuliše, dok prvobitna verzija ne dospeva do principijelnog gledišta da moć suđenja omogućuje intelektualno određenje nadčulnog supstrata (cfr. G. Lehmann: Zur Einführung, op. cit. S. XI).

Ali Kojpers odbacuje i Hinskeovo tumačenje Kantovog Prvog uvoda kao rasprave „o filozofiji uopšte“, već smatra da se u njemu nalazi ideja i nacrt celog dela, kao i osnovni motiv *Kritike moći suđenja,* što je Kant u drugom, objavljenom skraćenom Uvodu izostavio, zbog čega je kasnije (u jednom pismu Beku) i sam žalio: sama činjenica što je Kant dao svoj rukopis Beku radi izvoda govori, po Kojpersu, o tome da je Kant u svojoj prvobitnoj verziji Uvoda video nešto značajno što kasnije nije tako formulisano.

Po Kojpersu, centralna ideja Prvog uvoda, kao i celog dela, jeste Kantova teorija umetnosti, ali kao sistematsko tumačenje *prirode kao umetnosti* resp. tumačenje pojma umetnosti u odnosu prema prirodi, kao tradicionalni problem odnosa *tehne* prema *fisis.* Samo taj pojam umetnosti može činiti prelaz između kritike estetske moći suđenja (kritike ukusa) i teleologije i osigurati jedinstvo *Kritike moći suđenja.* „Stoga verujem da prvi nacrt (tj. prva verzija Uvoda — M. D.) predstavlja najvažniji spis za razumevanje pravih Kantovih namera… U njemu se korak po korak izlaže položaj koji *Kritika moći suđenja* zauzima u celini Kantove kritike uma kao pripremne osnove za metafiziku“ (str. 20).

Novo tumačenje *Kritike moći suđenja* drži se, dakle, genetičke i sistematske metode, pitajući za istorijske pretpostavke Kantovog dela, kao i za Kantove namere i motive. U središtu Kojpersovog rada nalazi se Kantovo otkriće povezanosti između oba dela

*Kritike,* kao i jedinstvo celog dela, što upućuje na dalje jedinstvo Kantove teorijske i praktične filozofije. Ako je osnovna tema Prvog uvoda i cele *Kritike moći suđenja* transcendentalna analiza pojma „tehnika prirode“ (str. 120) i ako je odlučujuće shvatanje „prirode kao umetnosti“ (str. 19 i 54), onda treba zastati na tim pojmovima i ukratko odrediti njihovo značenje, i to ne u logičkoj analizi, već u istorijskoj semantici tih termina.

Pojam „tehnika prirode“ (Technik der Natur) Kant određuje prema tradicionalnoj terminologiji *tehne* i *fisis* kao primenu pojma umetnosti na prirodu. Naime, empirijska priroda u raznolikosti svojih posebnih zakona ili zakonitosti posebnog, a ne priroda kao sistem transcendentalnih razumskih zakona mora se uzeti a priori kao umetnost, ukoliko odgovara našem logičkom zahtevu za jedinstvom, povezanim s osećanjem prijatnosti, ukoliko naša moć suđenja poznaje u prirodi sistem kao svrsishodnost koji ona pretpostavlja, ali ne podmeće iz sebe prirodi kao nužni apriorni princip. Iz jednog Kantovog pisma Beku može se razabrati da je za Kanta u Prvom uvodu centralna stvar upravo to „odgovaranje“ (Entsprechung) ili „akomodacija prirode granicama naše moći suđenja“ *što znači* „tehnika prirode“ : „Bitno u onom Predgovoru (otprilike do polovine rukopisa) tiče se posebne i neobične pretpostavke našeg uma: da je priroda u raznolikosti svojih proizvoda tako reći namerno i kao svrhu naše moći shvatanja poželela akomodaciju granicama naše moći suđenja jednostavnošću i znatnim jedinstvom svojih zakona i prikazom beskonačne raznolikosti svojih vrsta (species) prema nekom zakonu neprekidnosti, što nam omogućuje njihovo povezivanje pod malobrojne pojmove roda, ne zato što mi tu svrsishodnost saznajemo kao po sebi nužnu, već zato što nam je potrebna, pa smo tako i ovlašćeni da je a priori pretpostavimo i upotrebljavamo dotle dok nam može služiti“ (I. Kant: *Briefwechsel,* cit. po G. Lehmann: Zur Einführung, S. X. *E. E.,* 2. Auf., ranije cit.).

U Prvom uvodu Kant postavlja pitanje mogućnosti posebnih zakona i izlaže prirodu kao sistem posebnog. Tome prethodi razlikovanje refleksivne od odredne moći suđenja: refleksivna moć je ona što se, polazeći od posebnog, uzdiže do opšteg. Principom refleksivne moći suđenja, kojoj odgovara pojam organske tehnike, priroda se zamišlja kao sistem posebnog. Po

Kantu, izraz „organska tehnika“ nije samo izraz „za način predstavljanja, već za mogućnost samih stvari“ (E.E., cit. prema izd. Lehmann, 1970., str. 41), jer moć suđenja ima dvojako značenje, najpre kao subjektivna estetska moć, a zatim kao objektivna teleološka moć suđenja. Ono što je za razum slučajnost, za moć suđenja predstavlja zakonitost, čiji je pojam priroda kao umetnost ili tehnika prirode. „Odgovaranje“ ili „akomodacija“ prirode našoj moći suđenja se zasniva u ideji jedinstva nadčulnog u nama i van nas, što se nalazi u temelju kako slobode tako i prirode. Odatle se može razabrati pravac metafizičkog mišljenja posle Kanta. Ali odatle se, takođe, može razabrati Kantov pojam umetnosti, koji Kojpers evocira pomoću stihova engleskog pesnika *Popa,* stavljajući ih kao moto:

*„Sva priroda je samo umetnost, tebi nepoznata,*

*Svaka slučajnost je pravac koji videt ne možeš“*

*(Prevod engl. stihova — M. D.)*

Time je označena osnovna ideja nove interpretacije *Kritike moći suđenja,* pa sada ovde još želimo samo da ukažemo na neočekivanu saglasnost ovog tumačenja sa *Lukačevim* tretiranjem kategorije posebnog kao centralne estetičke kategorije.

Iako Lukač nije znao za istorijsko-filološke i interpretativne probleme Prvog uvoda, on je ipak, sa svog gledišta, tačno uočio značaj tog Kantovog teksta i on ga razmatra na prvom mestu svoje istorije dijalektike posebnog (prema Kasirerovom izd., u kome se uopšte najpre mogao čitati integralni tekst tog Uvoda). Lukač ne govori o pojmu „tehnika prirode“, niti u Prvom uvodu nalazi osnovni motiv celog dela, kao što to čini Kojpers, ali zato zasniva marksističku estetiku polazeći od pojma posebnog i Kantove *Kritike moći suđenja,* kao i nemačke filozofije prirode posle Kanta, držeći se Hegelove i Marksove tradicije (vid. *Prolegomena za marksističku estetiku,* posebno kao centralna kategorija estetike, moj prev., „Molit“, Beograd, 1960., o Kantovoj koncepciji posebnog str. 5—20). Na taj način Lukač načelno dovodi u vezu naturalizam (kosmologizam) sa antropologizmom (humanizmom) u zasnivanju marksističke filozofije umetnosti s gledišta „razmene materije“ (Stoffwechsel)

između prirode i čoveka, polazeći od Kantove *Kritike moći suđenja* i Prvog uvoda. Ipak, u izvođenju svoje estetike Lukač zanemaruje naturalistički izgled ove pozicije i kreće se ka ontologiji društvenog bića umetnosti.

Lukač uviđa da Prvi uvod postavlja problem logičke forme sistema, i to sistema empirijske prirode, kao problem zakonitosti posebnog. On, takođe, vidi teškoću koju stvara Kantovo gledište razuma kao transcendentalno-tvoračke subjektivnosti (spontanosti) nasuprot gledištu refleksivne moći suđenja, ili prema Kojpersu, nasuprot pojmu „tehnika prirode“, koju Lukač ipak poznaje i priziva kao prirodu što sama sebe specifikuje (ili uposebljuje). Celi problem proistekao je, po njemu, iz Kantovog suočavanja sa situacijom mehanističkog mišljenja u času kada se pojavljuje biologija, izazvavši, sa kategorijom posebnog, dijalektički hod novovekovnog naučno-filozofskog mišljenja što se završava sa Hegelom i Marksom.

Tako je interesantno već i to šta Lukač citira iz Prvog uvoda: „Tako je subjektivno nužna transcendentalna pretpostavka da prirodi nije svojstvena ona zabrinjavajuća bezgranična raznovrsnost empirijskih zakona i heterogenost prirodnih oblika, već se ona, naprotiv, afinitetom posebnih zakona pod opštije zakone kvalifikuje u iskustvo kao empirijski sistem“. .. „No razum apstrahuje u svom transcendentalnom zakonodavstvu prirode svu raznolikost mogućih empirijskih zakona. On uzima u obzir u prirodi samo uslove mogućnosti jednog iskustva uopšte prema svojoj formi. U njemu se, dakle, ne može naći onaj princip afiniteta posebnih prirodnih zakona“. Zato moć suđenja treba da premosti jaz između posebnih i opštih prirodnih zakona, za što se u Prvom uvodu uzimaju dve različite duševne moći ili dva različita organa saznanja, dok po Lukaču izričito *„Kritika moći suđenja* predstavlja kompromis u poređenju sa Prvim uvodom“… (op. cit., str. 12).

Pripremajući novo izdanje Kantove *Kritike moći suđenja* (prevod N. Popovića) odlučio sam da, prema sadašnjem stanju problema, preuzmem i tzv. „Prvi uvod u Kritiku moći suđenja“, koji sam Kant nije objavio. Umesto toga Kant je objavio onaj Uvod koji je sastavni deo njegove *3. Kritike* (u izdanju na našem jeziku, u prev. V. D. Sonnenfelda, str. 11—37). Kant je, prema sopstvenoj reči, „skratio“ (ins kurze gezogen) i još „razjasnio“

(mehr Deutlichkeit hinein gebracht) prvobitni tekst kao što je to saopštio u jednom pismu upućenom (25. III. 1790) J. G. K. *Kizeveteru* (Kiesewetter, komentator Kantovog dela i profesor filozofije u Berlinu), koji je, prepisujući, pripremio Kantov rukopis za štampu. To pismo je nedavno otkriveno u rukopisnoj arhivi moskovskog Državnog istorijskog muzeja i zatim objavljeno u *Kant-Studien* (Bd. 55, Hft. 2, 1965).

Skraćenje prvobitnog teksta nije, međutim, značilo brisanje ili izostavljanje nekih delova, već *novo* i sažeto izlaganje, *drugu verziju,* nastalu pošto je Kant završio *Kritiku moći suđenja,* tako da se neki pojmovi, e. g. „tehnika prirode“, pa čak i osnovni motiv cele Kritike više nisu nalazili u Uvodu koji je Kant objavio: stvarne razlike koje se tu pojavljuju postale su interesantne ne samo za današnju Kantovu filologiju već takođe i za razumevanje odnosa *Kritike moći suđenja* prema Kantovom *Opus postumum,* za novo tumačenje Kantovog dela u celini.

Tako je ovo naše izdanje u odnosu na ranije, zagrebačko izdanje Kantove 3. *Kritike,* prošireno tekstom „Prvog uvoda“. Novi prevod dao je N. Popović, ali na žalost ne prema kritičkom izdanju Pruske akademije nauka. Popović je radio prema nekom od mnogobrojnih studijskih ili popularnih izdanja Kantovog dela. Redakcija prevoda izvršena je prema ranije navedenom izdanju V. Vajšedela, a odluku o tome da se za ovu priliku ne preuzme složeni aparat primedaba (ispravki, konjektura, poboljšanja iz istorije teksta) iznudila je okolnost što ovo izdanje od početka nije bilo pripremano prema kritičkom, Akademijinom izdanju. No ta odluka, ipak, nije doneta bez nekog uzora: u nedavno objavljenom reprintu Kantovih dela u izdanju Akademije, kao jednom studijskom izdanju, izostavljene su sve primedbe uz osnovni tekst (*Kants Werke.* Akademie Text-Ausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes (Paperbacks), W. de Gruyter Verl., Berlin, 1968).

*Milan Damjanović*

# Pogovor 2. BIGZ izdanju (1975.): Pogovor

## Editorijal

Specifičnost našeg prvog izdanja Popovićevog prevoda Kantove *Treće kritike* sastojala se u tome što je, pored Kantovog *Uvoda* u to delo, prevedena i objavljena i prva verzija tog Kantovog *Uvoda,* koja se, inače, iz po sebi razumljivih razloga, objavljuje posebno. Trebalo je obrazložiti tu editorsku odluku, čemu sam se uglavnom posvetio u svom tadašnjem pogovoru (1975). To obrazloženje je i danas i dalje potrebno čitaocu i stoga ga preuzimam iz prvog izdanja. Ta editorska mogućnost je tada bila otvorena zahvaljujući novijem istraživanju Kanta, pa sam, stoga, ukratko prikazao stanje tog istraživanja, što danas više nije aktualno. Umesto toga, ovoga puta govorim o aktualnosti Kantove estetike, i to: 1. o metodičkom ishodištu u *estetskom iskustvu* koje je, pod naslovom „Reflektujuća moć suđenja", na neprevaziđen način najpre analizirao Kant (i na koje se danas vraćaju R. Bubner, zatim H. R. Jauss, W. Oelmuller i dr. ), i 2. o *estetskoj racionalnosti* (H. Paezold, zatim M. Seel idući za Habermasom) u tekućoj diskusiji o tipovima racionalnosti, što seže u postmoderno mišljenje.

## Iz pogovora prvom izdanju

Istorijsko i filološko istraživanje jednog filozofskog dela, novootkrivene činjenice i činjenički odnosi ne samo da utiču na razumevanje tog dela već čine neophodnu pretpostavku za njegovo adekvatno tumačenje. Stoga se istorija filozofije mora zasnivati na takvom radu, na istorijsko-filološkim saznanjima i na odgovarajućem stanju istraživanja u jednom određenom vremenu, bilo da se ta istorija shvata kao puka doksografija ili pak kao filozofija sama. Jer i ako prihvatimo da se u istraživanju jednog filozofskog dela filologija ne sastoji u rešavanju sitnih

pitanja interpunkcije, štamparskih grešaka, a za starija dela, u korektnosti autorskog rukopisa ili prepisa, dodataka i ispravaka, u poznavanju sredstava pisanja i dr., već u interpretaciji, u omogućavanju da se celina dela bolje i drugačije shvati, onda je i za tu bitnu svrhu odlučno to da li smo u stanju da je zasnujemo u egzaktnom filološkom i istorijskom radu. Problemi te vrste u edicijama značajnih filozofskih dela, u nas i drugde, obično su stvar malobrojnih stručnjaka, pa se retko raspravlja o stvarnoj vrednosti pojedinih izdanja. Otuda se nepotpuni ili nepouzdani tekstovi uzimaju kao potpuni i pouzdani, ignorišu se nedostaci, ali i prednosti pojedinih izdanja itd., a to stanje se još pogoršava u prevodnoj literaturi zbog teškoća samog prevođenja.

Tako se moglo dogoditi da imamo neka značajna dela iz filozofske literature na svome jeziku, ali ipak ne i kritička izdanja tih dZela, pri čemu se pitanje prevoda (metoda i vrednosti prevoda) nipošto ne postavlja: u pitanju je poznavanje kritičkih izdanja izvornih tekstova, poznavanje sadašnjeg stanja problema u vezi sa istorijom tekstova, pitanje kriterijuma izbora eventualnih korektura izdavača i dr.

Tako, na primer, imamo prevod, i to dobar, adekvatan prevod Kantove *Kritike moći suđenja* (pod naslovom *Kritika rasudne snage,* prev. V. D. Sonnenfeld, Kultura, Zagreb, 1957), ali se ne može reći da je to izdanje u svakom pogledu i kritičko izdanje, jer se čak ne navodi ni izvorno izdanje, sa koga je prevod sačinjen, što nije beznačajno, jer postoji samo jedno merodavno, i bezbroj drugih, studijskih, popularnih izdanja ili pak istorijski prevaziđenih izdanja prema sadašnjem stanju Kantove filologije. Zatim, Sonnenfeld preuzima s razlogom neke promene do kojih je došlo u istoriji Kantovog teksta, ali je ta istorija dvostruka, najpre ona za Kantova života, koja sadrži promene koje je sam Kant izvršio, a zatim ona posle Kantove smrti, koja se sastoji iz korektura, ispravki, konjektura Kantovih izdavača, pa je neophodno navesti kriterijum po kome se te primedbe uvršćuju u tekst na našem jeziku, što Sonnenfeld ne čini. Najzad, Sonnenfeld ne uzima u obzir tzv. Prvi uvod (Erste Einleitung) u *Kritiku moći suđenja,* tj. onaj tekst koji je Kant najpre napisao, ali ga nije objavio kao Uvod, tekst koji je danas u tumačenju tog Kantovog dela dobio veliki značaj, ali koji je, ipak, poznat od pre znatnog vremena. Tekst Prvog uvoda, kao što ćemo to kasnije pokazati, ne

samo da utiče na naše razumevanje celine Kantovog dela *Kritika moći suđenja,* već, takođe, i na razumevanje Kantovog *Opus postumum,* tj. Kantove *Zaostavštine* (Nachlasswerk), kao i odnosa *Treće kritike* prema *Zaostavštini.* Ali, kod nas još nije ni u jednoj prilici pomenuto postojanje Kantovog *Opus postumum,* kao što nije ni uzet u obzir Kantov konačni pokušaj formulisanja sistema transcendentalne filozofije, koji se tu nalazi (prema stanju 1975).

Novije istraživanje Kantovog filozofskog dela preduzeto je upravo u vezi s Kantovim *Opus postumum,* a taj opus čini celokupni Kantov fragmentarni rad u vremenu 1796-1803, objavljen prvi put u *I. Kants Gesammelte Schriften* (Akademie–Ausgabe), Bd. XXI u. Bd. XXII, Berlin 1936/38, hrsg. A. Buchenau u. G. Lehmann. O značaju Kantove *Zaostavštine* (= Nachlasswerk = *Opus postumum)* u vezi sa novijim istraživanjem Kanta izdavač i poznavalac Kantovog dela, Gerhart *Leman,* piše sledeće: „Sa objavljivanjem Kantove *Zaostavštine* u izdanju Akademije istraživanje Kanta je stavljeno pred nove zadatke. Najvažniji od tih zadataka je dokazivanje misaone povezanosti između *Zaostavštine* i ranijih Kantovih spisa, naročito *Kritike moći suđenja.* Ako bismo uspeli da „nauku o prelazu“ (Uebergangswissenschaft) u *Zaostavštini* - naime, nauku o prelazu s metafizike prirode na fiziku - sistematski povežemo sa *Kritikom moći suđenja,* onda bi iz toga potekla nova svetlost, što bi razjasnilo ne samo poslednju fazu Kantovog mišljenja već i celu njegovu filozofiju. Kantova nastojanja oko elementarnog sistema materije, oko pojma etra, oko izvođenja pokretačkih sila iz akata subjekta koji sama sebe konstituiše, postaju onda razumljiva kao pokušaj da se pojam celine kritike moći suđenja dalje razvije i da se, takođe, fizika posmatra s gledišta refleksivne moći suđenja. U pozadini oba dela, *Kritike moći suđenja* i *Zaostavštine,* tada se pokazuje ideja kritike tehničkog uma, koju Kant nije izveo na isti način kao kritiku teorijskog i praktičnog uma, no koja tek čini potpuno vidljivom povezanost osnovne misli kriticizma“ (G. Lehmann: *Beitrage zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* W. de Gruyter, Berlin, 1969, S. 289).

Novije istraživanje Kanta odnosi se posebno na njegov Prvi uvod u *Kritiku moći suđenja,* koji je za Kantova života objavljen samo u jednom izvodu, a integralno tek znatno kasnije (v. dalje u ovom tekstu potpune podatke o tome). U posebnom odeljku

govorimo o značaju Prvog uvoda za tumačenje *3. kritike,* kao i o filološko-istorijskom sporu koji je taj tekst izazvao.

U izdanju Holandske akademije nauka nedavno je objavljena jedna nova i značajna interpretacija Kantove *3. kritike,* čiji je autor K. *Kojpers* (K. Kuypers: *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft,* Verhandelingen der koninkline Nederlandse Akademie van wetenschappen, Afd. letterkunde, Nieuwe reeks Deal 77/nr3 North-Holland Tabl. Comp., Amsterdam/London, 1972). Ishodište ovog novog tumačenja jeste tzv. Prvi uvod (erste Einleitung) ili Prva verzija (erste Fassung) uvoda u *Kritiku moći suđenja.*

Ističući kako je u toku dosadašnje istorije recepcije i interpretacije Kantove *3. kritike* došlo do toga da se pažnja obrati samo jednom delu *Kritike,* bilo samo prvom delu, i to iz estetičkog interesovanja, bilo samo drugom delu, iz biologijskog interesovanja, autor s pravom utvrđuje kao kriterijum svake „kritičke interpretacije" „sistematsko tumačenje celog dela, a ne samo estetske ili teleološke moći suđenja" (str. 14), dok „ključ za tumačenje celog dela daje Prvi uvod" (str. 15).

Kojpers smatra da je dosadašnja tradicija u tumačenju Kanta tako snažna da je za novo tumačenje potrebno ništa manje od jednog novog „kopernikanskog obrta" (str. 14). Da bismo razumeli i kritički osmotrili taj zahtev u sledećem izlaganju je najpre potrebno navesti osnovne linije u istoriji tumačenja *Kritike moći suđenja,* a zatim ukazati na osnovne karakteristike Prvog uvoda, na njegovu sudbinu i značaj.

U pogledu istorije tumačenja i recepcije Kantove *3. kritike* najpre treba znati za neposredno snažno delovanje, oduševljeni prijem i visoku cenu ovog dela kod pesnika *Šilera* i *Getea,* ali i kod drugih umetnika, kao i filozofa romantičkog doba, posebno kod *Hegela.* Umetnici su bili oduševljeni zato što je u Kantovom delu lepa umetnost našla odgovarajuće mesto, dok je Hegel, u modernom obrtu, protumačio Kantova estetiku kao filozofiju umetnosti i kao deo filozofije duha. Tako se iz estetičkog interesovanja već tada obraća pažnja samo prvom delu *Kritike moći suđenja* i gubi iz vida celina Kantovog dela, kao što se pažnja obraća samo lepoj umetnosti i gubi iz vida Kantov problem lepote prirode ili prirodno lepog.

Ovo tumačenje Kanta koje potiče od pesnika i umetnika iz vremena romantike i, naročito, od Hegela sistematski je prihvatio s gledišta novokantovstva, krajem XIX i početkom XX veka, *Herman Koen* (Cohen),[2-74] čime je bila učvršćena tradicija tumačenja *Kritike moći suđenja:* za estetiku shvaćenu kao filozofija umetnosti važna je samo estetska moć suđenja u Kantovoj *3. kritici,* dok se zanemaruje pitanje teleologije.

2-74 H. Cohen: Kants Begrundung der Asthetic, Berlin, 1889.

Protiv te tradicionalne interpretacije, protiv tumačenja Kanta prema Hegelovom shvatanju estetike, protiv razdvajanja *Kritike0 moći suđenja* na dva heterogena dela Kojpers polazi od toga da se svaka kritička interpretacija, mora držati jedinstva Kantovog dela.

U novije doba, od samog početka stoleća, razvio se drugačiji odnos prema Kantu i, umesto oduševljenog prihvatanja, dolazi do vrlo kritičkog držanja prema Kantovoj *Kritici moći suđenja,* u tumačenju koje je imalo pretežno istorijski karakter. Pojavljuju se, naime, sumnje u originalnost Kantovog dela (O. *Schlapp)* [2-75] , uviđa se da Kantovo delo, u odnosu na *Baumgartena* i neke druge savremenike, ne predstavlja nikakav odlučan napredak (B. *Croce),* zapažaju se staračke slabosti u odnosu na strukturu, terminologiju i dr. u *Kritici moći suđenja.* Ovakva kritika se i danas nastavlja, mada u znatno umerenijem obliku (npr. *F. Delekat*).

2-75 O. Schlapp: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Urfeilskraft, Gottingen, 1901.

Kojpers smatra da se istorijska kritika Kantove *3. kritike,* doduše, veoma jasno razlikuje od Hegelove ili Koenove interpretacije i uopšte od pozitivnog držanja u XIX veku prema njoj, ali da i ona proističe iz „istih predrasuda i nesporazuma", budući da estetiku identifikuje sa filozofijom umetnosti (str. 11). Prema tome, i u odnosu na istorijsku kritiku treba ponoviti da je samo ona interpretacija *Kritike moći suđenja* adekvatna koja je u stanju da razjasni odnos između kritike estetske moći suđenja i teleologije i da, istovremeno, razjasni jedinstvo celog dela.

U istoriji tumačenja ovog Kantovog dela izuzetke predstavljaju E. *Kasirer* (Cassirer) i A. *Bojmler* (Baeumler), koji su se držali celine dela, ali je već pesnik *Gete* naslutio pravi princip interpretacije, kada je pretpostavio da je Kant imao određen motiv povezujući u jednom delu heterogene principe estetske i

teleološke moći suđenja.

Kako se, po Kojpersu, Kantovi motivi i namere najjasnije izražavaju u Prvom uvodu u *Kritiku moći suđenja,* sada govorimo o karakteru i značaju tog spisa, kao i o njegovoj istorijskoj sudbini. Tzv. Prvi uvod je onaj tekst koji je Kant najpre napisao kao uvod za svoju *3. kritiku,* ali ga nije objavio, već je umesto toga sačinio i objavio drugi Uvod, tj. onaj koji je poznat iz svih standardnih izdanja *3. kritike,* ubrajajući tu i naše izdanje (Kultura, Zagreb, prev. V. D. Sonnenfeld, 1957).

Šta znači ta neobična okolnost što postoje dva uvoda za istu stvar, je li to, možda, jedan isti uvod koji je u drugoj verziji samo skraćen ili pak postoje neke bitne razlike među njima? Ako Prvi uvod sadrži neke bitne stvari i čak osnovni motiv celog dela, čega nema u objavljenom Uvodu, kako je onda mogućno da to nije uticalo na tumačenje *Kritike moći suđenja* čak ni onda kada je bio otkriven integralni Kantov rukopis?

Ali, najpre treba reći osnovne činjenice iz istorije Prvog uvoda (prema sledećim izvorima: G. Lehmann: Zur Einfuhrung, 1927. i Einleitung zur zweiten Auflage, u: I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* nach der Handschrift hrsg. Von Lehmann, Philosophische Bibliothek 39b, 2. durchgesehene u. enveiterte Aufl., E Meiner Verl., Hamburg, 1970. i N. Hinske: Zur Geschichte des Textes, in: N. Hinske, W. Muller–Lauter, M. Theunissen, Festgabe f. W. Weischedel: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* Faksimile–Ausgabe, Stuttgart–Bad Cannstatt, 1965). Kant je prema sopstvenom nahođenju odbacio prvu verziju svog Uvoda za *Kritiku moći suđenja* zbog preopširnosti, ali je rukopis ipak dao Beku *(J. S. Beck)* koji je kao posebno izdanje pripremao izvode iz svih Kantovih kritičkih spisa. Ovaj izdavač je, kako sam tvrdi, načinio doslovan izvod iz rukopisa Prvog uvoda. Otada je u tom obliku ovaj tekst objavljen u nekoliko izdanja. Pošto je V. *Diltaj* (Dilthey) otkrio originalni tekst Prvog uvoda (1889), to ga je prvi put objavio O. *Bik* (Buek) u okviru Kasirerovog izdanja Kantovih dela. No to izdanje Prvog uvoda nije bilo ni tačno, ni sasvim potpuno, pa je integralni tekst objavljen tek 1925. kao Dodatak (Anhang) uz *Kritik der Urteilskraft von I. Kant,* hrsg. von H. Schmidt, A. Kroner Vrl., Lpz. Leman (Lehmann), baveći se Kantovim *Opus postumum,* prvi je precizno okarakterisao Kantove rukom ispisane dodatke i

korekture. Tako je Leman 1927. izdao ovaj Kantov spis prema rukopisu u okviru *Forlenderovog izdanja* Kantovih dela (K. Vorlander hrsg., Bd. II), da bi 1970. objavio 2. „pregledano i prošireno izdanje“ (ranije cit. ), sa novim Uvodom. U međuvremenu Leman je objavio još jednom isti spis, i to u okviru merodavnog Akademijinog izdanja (I. Kants *Gesammelte Schriften,* Akademie Ausgabe, Bd., XX, Berlin, 1942). Pod naslovom „Prva verzija Uvoda u Kritiku moći suđenja“ V. *Vajšedel* (Weischedel) je zatim objavio isti Kantov spis (I. Kants *Werke in sechs Banden,* Bd. V, Darmstadt, 1957). Spor sa Lemanom izazvalo je posebno objavljivanje iste stvari, koje su pripremili Vajšedelovi saradnici N. *Hinske,* V. *Miler–Lauter* (Muller–Lauter) i M. *Tojnisen* (Theunissen, ranije cit. ). Hinske je kritički primetio u odnosu na Akademijino izdanje da „što se tiče Prvog uvoda u *Kritiku moći suđenja* (ono) ne samo da na mnogim mestima daje iskrivljen ili netačan tekst već istovremeno posreduje čitaocu potpuno pogrešnu sliku o karakteru jednog konačno redigovanog Kantovog teksta — rukopisa, o njegovoj unutrašnjoj kakvoći, njegovim različitim slojevima i njegovim teškoćama. Ova edicija istovremeno pokušava da popuni tako nastale praznine“ (op. cit., S. XII). Na to je Leman u oštrom tonu odgovorio i odbacio kritičke prigovore njegovom izdanju, što je izazvalo diskusiju sa Hinskeom. Taj spor, kao i kritički napisi istraživača Kantovog dela o istoj stvari, pokazuju sadašnje stanje istorijsko-filološkog poznavanja Kantovog spisa, od koga mora poći svako njegovo tumačenje.

Polazeći od tog stanja stvari Kojpers ne prihvata ni Lemanov ni Hinskeov sud o značaju Prvog uvoda. On najpre odbacuje Lemanov sud o Bekovom izvodu iz Kantovog rukopisa Prvog uvoda „kao pouzdanom i celishodnom“ izvodu, jer smatra da je Bek izostavio ono što je za Kanta bilo bitno i što se u objavljenom Uvodu ne pojavljuje. Ali Kojpers odbacuje i Lemanovo tumačenje odnosa između Prvog uvoda i objavljenog Uvoda u *Kritiku moći suđenja* sa gledišta Kantovog razvitka, kao da je Prvi uvod samo „jedna prolazna tačka u razvitku Kantova mišljenja", jer se u konačnoj verziji Uvoda ista osnovna ideja navodno jasnije formuliše, dok prvobitna verzija ne dospeva do principijelnog gledišta da moć suđenja omogućuje intelektualno određenje natčulnog supstrata (cfr. G. Lehmann: Zur Einfuhrung, *op. cit.,* S. XI).

Ali Kojpers odbacuje i Hinskeovo tumačenje Kantovog Prvog uvoda kao rasprave,, o filozofiji uopšte“, već smatra da se u njemu nalazi ideja i nacrt celog dela, kao i osnovni motiv *Kritike moći suđenja,* što je Kant u drugom, objavljenom skraćenom Uvodu izostavio, zbog čega je kasnije (u jednom pismu Beku) i sam žalio: sama činjenica što je Kant dao svoj rukopis Beku radi izvoda govori, po Kojpersu, o tome da je Kant u svojoj prvobitnoj verziji Uvoda video nešto značajno što kasnije nije tako formulisano.

Po Kojpersu, centralna ideja Prvog uvoda, kao i celog dela, jeste Kantova teorija umetnosti, ali kao sistematsko tumačenje *prirode kao umetnosti* resp. tumačenje pojma umetnosti u odnosu prema prirodi, kao tradicionalni problem odnosa *tehne prema fisis.* Samo taj pojam umetnosti može činiti prelaz između kritike estetske moći suđenja (kritike ukusa) i teleologije i osigurati jedinstvo *Kritike moći suđenja.* „Stoga verujem da prvi nacrt (tj. prva verzija Uvoda - M. D. ) predstavlja najvažniji spis za razumevanje pravih Kantovih namera... U njemu se korak po korak izlaže položaj koji *Kritika moći suđenja* zauzima u celini Kantove kritike uma kao pripremne osnove za metafiziku“ (str. 20).

Novo tumačenje *Kritike moći suđenja* drži se, dakle, genetičke i sistematske metode, pitajući za istorijske pretpostavke Kantovog dela, kao i za Kantove namere i motive. U središtu Kojpersovog rada nalazi se Kantovo otkriće povezanosti između oba dela *Kritike,* kao i jedinstvo celog dela, što upućuje na dalje jedinstvo Kantove teorijske i praktične filozofije. Ako je osnovna tema Prvog uvoda i cele *Kritike moći suđenja* transcendentalna analiza pojma „tehnika prirode" (str. 120) i ako je odlučujuće shvatanje „prirode kao umetnosti" (str. 19 i 54), onda treba zastati na tim pojmovima i ukratko odrediti njihovo značenje, i to ne u logičkoj analizi, već u istorijskoj semantici tih termina.

Pojam „tehnika prirode“ (Technik der Natur) Kant određuje prema tradicionalnoj terminologiji *tehne* i *fisis* kao primenu pojma umetnosti na prirodu. Naime, empirijska priroda u raznolikosti svojih posebnih zakona ili zakonitosti posebnog, a ne priroda kao sistem transcendentalnih razumskih zakona mora se uzeti *a priori* kao umetnost, ukoliko odgovara našem logičkom zahtevu za jedinstvom, povezanim s osećanjem prijatnosti, ukoliko naša moć

suđenja poznaje u prirodi sistem kao svrsishodnost koji ona pretpostavlja, ali ne podmeće iz sebe prirodi kao nužni apriorni princip. Iz jednog Kantovog pisma Beku može se razabrati da je za Kanta u Prvom uvodu centralna stvar upravo to „odgovaranje" (Entsprechung) ili „akomodacija prirode granicama naše moći suđenja" što znači „tehnika prirode": „Bitno u onom Predgovoru (otprilike do polovine rukopisa) tiče se posebne i neobične pretpostavke našeg uma: da je priroda u raznolikosti svojih proizvoda takoreći namerno i kao svrhu naše moći shvatanja poželela akomodaciju granicama naše moći suđenja jednostavnošću i znatnim jedinstvom svojih zakona i prikazom beskonačne raznolikosti svojih vrsta *(species)* prema nekom zakonu neprekidnosti, što nam omogućuje njihovo povezivanje pod malobrojne pojmove roda, ne zato što mi tu svrsishodnost saznajemo kao po sebi nužnu, već zato što nam je potrebna, pa smo tako i ovlašćeni da je *a priori* pretpostavimo i upotrebljavamo dotle dok nam može služiti" (I. Kant: *Briefwechsel,* cit. po G. Lehmann: Zur Einfuhrung, S. X. *E.* E., 2. Auf., ranije cit. ).

U Prvom uvodu Kant postavlja pitanje mogućnosti posebnih zakona i izlaže prirodu kao sistem posebnog. Tome prethodi razlikovanje refleksivne od odredne moći suđenja: refleksivna moć je ona što se, polazeći od posebnog, uzdiže do opšteg. Principom refleksivne moći suđenja, kojoj odgovara pojam organske tehnike, priroda se zamišlja kao sistem posebnog. Po Kantu, izraz „organska tehnika“ nije samo izraz „za način predstavljanja, već za mogućnost samih stvari" (E. E., cit. prema izd. Lehmann, 1970, str. 41), jer moć suđenja ima dvojako značenje, najpre kao subjektivna estetska moć, a zatim kao objektivna teleološka moć suđenja. Ono što je za razum slučajnost, za moć suđenja predstavlja zakonitost, čiji je pojam priroda kao umetnost ili tehnika prirode. „Odgovaranje" ili „akomodacija" prirode našoj moći suđenja zasniva se u ideji jedinstva natčulnog u nama i van nas, što se nalazi u temelju kako slobode tako i prirode. Odatle se može razabrati pravac metafizičkog mišljenja posle Kanta. Ali odatle se, takođe, može razabrati Kantov pojam umetnosti, koji Kojpers evocira pomoću stihova engleskog pesnika *Popa,* stavljajući ih kao moto:

*„Sva priroda je samo umetnost, tebi nepoznata,*

*Svaka slučajnost je pravac koji videt ne možeš“*

*(Prevod engl. stihova — M. D.)*

Time je označena osnovna ideja nove interpretacije *Kritike moći suđenja,* pa sada ovde još želimo samo da ukažemo na neočekivanu saglasnost ovog tumačenja sa *Lukačevim* tretiranjem kategorije posebnog kao centralne estetičke kategorije.

Iako Lukač nije znao za istorijsko-filološke i interpretativne probleme Prvog uvoda, on je ipak, sa svog gledišta, tačno uočio značaj tog Kantovog teksta i on ga razmatra na prvom mestu svoje istorije dijalektike posebnog (prema Kasirerovom izd., u kome se uopšte najpre mogao čitati integralni tekst tog Uvoda). Lukač ne govori o pojmu „tehnika prirode", niti u Prvom uvodu nalazi osnovni motiv celog dela, kao što to čini Kojpers, ali zato zasniva marksističku estetiku polazeći od pojma posebnog i Kantove *Kritike moći suđenja,* kao i nemačke filozofije prirode posle Kanta, držeći se Hegelove i Marksove tradicije (vid. *Prolegomena za marksističku estetiku,* posebno kao centralna kategorija estetike, moj prev. Nolit, Beograd, 1960, o Kantovoj koncepciji posebnog str. 5-20). Na taj način Lukač načelno dovodi u vezu naturalizam (kosmologizam) sa antropologizmom (humanizmom) u zasnivanju marksističke filozofije umetnosti s gledišta „razmene materije“ (Stoffwechsel) između prirode i čoveka, polazeći od Kantove *Kritike moći suđenja* i Prvog uvoda. Ipak, u izvođenju svoje estetike Lukač zanemaruje naturalistički izgled ove pozicije i kreće se ka ontologiji društvenog bića umetnosti.

Lukač uviđa da Prvi uvod postavlja problem logičke forme sistema, i to sistema empirijske prirode, kao problem zakonitosti posebnog. On, takođe, vidi teškoću koju stvara Kantovo gledište razuma kao transcendentalno-tvoračke subjektivnosti (spontanosti) nasuprot gledištu refleksivne moći suđenja, ili prema Kojpersu, nasuprot pojmu „tehnika prirode", koju Lukač ipak poznaje i priziva kao prirodu što sama sebe specifikuje (ili uposebljuje). Celi problem proistekao je, po njemu, iz Kantovog suočavanja sa situacijom mehanističkog mišljenja u času kada se pojavljuje biologija, izazvavši, sa kategorijom posebnog, dijalektički hod novovekovnog naučno-filozofskog mišljenja što se

završava sa Hegelom i Marksom.

Tako je interesantno već i to šta Lukač citira iz Prvog uvoda: „Tako je subjektivno nužna transcendentalna pretpostavka da prirodi nije svojstvena ona zabrinjavajuća bezgranična raznovrsnost empirijskih zakona i heterogenost prirodnih oblika, već se ona, naprotiv, afinitetom posebnih zakona pod opštije zakone kvalifikuje u iskustvo kao empirijski sistem" [... ] „No razum apstrahuje u svom transcendentalnom zakonodavstvu prirode svu raznolikost mogućih empirijskih zakona. On uzima u obzir u prirodi samo uslove mogućnosti jednog iskustva uopšte prema svojoj formi. U njemu se, dakle, ne može naći onaj princip afiniteta posebnih prirodnih zakona. " Zato moć suđenja treba da premosti jaz između posebnih i opštih prirodnih zakona, za što se u Prvom uvodu uzimaju dve različite duševne moći ili dva različita organa saznanja, dok po Lukaču izričito *„Kritika moći suđenja* predstavlja kompromis u poređenju sa Prvim uvodom"... *(op. cit.,* str. 12).

Pripremajući novo izdanje Kantove *Kritike moći suđenja* (prevod N. Popovića) odlučio sam da, prema sadašnjem stanju problema, preuzmem i tzv. „Prvi uvod u *Kritiku moći suđenja“,* koji sam Kant nije objavio. Umesto toga Kant je objavio onaj Uvod koji je sastavni deo njegove *3. kritike* (u izdanju na našem jeziku, u prev. V. D. Sonnenfelda, str. 11-37). Kant je, prema sopstvenoj reči, „skratio“ (ins kurze gezogen) i još „razjasnio“ (mehr Deutlichkeit hinein gebracht) prvobitni tekst kao što je to saopštio u jednom pismu upućenom (25. III 1790) J. G. K. *Kizeveteru* (Kiesewetter, komentator Kantovog dela i profesor filozofije u Berlinu), koji je, prepisujući, pripremio Kantov rukopis za štampu. To pismo je nedavno otkriveno u rukopisnoj arhivi moskovskog Državnog istorijskog muzeja i zatim objavljeno u *KantStudien* (Bd. 55, Hft. 2, 1965).

Skraćenje prvobitnog teksta nije, međutim, značilo brisanje ili izostavljanje nekih delova, već *novo* i sažeto izlaganje, *drugu verziju,* nastalu pošto je Kant završio *Kritiku moći suđenja,* tako da se neki pojmovi, e. g. „tehnika prirode", pa čak i osnovni motiv cele *Kritike* više nisu nalazili u Uvodu koji je Kant objavio: stvarne razlike koje se tu pojavljuju postale su interesantne ne samo za današnju Kantovu filologiju već takođe i za razumevanje odnosa *Kritike moći suđenja* prema Kantovom *Opus postumum,* za novo

tumačenje Kantovog dela u celini.

Tako je ovo naše izdanje u odnosu na ranije, zagrebačko izdanje Kantove *3. kritike,* prošireno tekstom Prvog uvoda. Novi prevod dao je N. Popović, ali nažalost ne prema kritičkom izdanju Pruske akademije nauka. Popović je radio prema nekom od mnogobrojnih studijskih ili popularnih izdanja Kantovog dela. Redakcija prevoda izvršena je prema ranije navedenom izdanju V. Vajšedela, a odluku o tome da se za ovu priliku ne preuzme složeni aparat primedaba (ispravki, konjektura, poboljšanja iz istorije teksta) iznudila je okolnost što ovo izdanje od početka nije bilo pripremano prema kritičkom, Akademijinom izdanju. No ta odluka, ipak, nije doneta bez nekog uzora: u nedavno objavljenom reprintu Kantovih dela u izdanju Akademije, kao jednom studijskom izdanju, izostavljene su sve primedbe uz osnovni tekst *(Kants Werke.* Akademie Text–Ausgabe. Unveränderter photo-mechanischer Abdruck des Textes [Paperbacks], W. de Gruyter Verl., Berlin, 1968). [2-76]

2-76 Drugo izdanje Popovićevog prevoda pojavilo se 1991, što znači tačno dve stotine godina posle izvornog izdanja Kantovog dela. Za ovo izdanje sam izvršio reviziju prevoda, ali i štampanog teksta prevoda i pronašao mnoge začuđujuće greške, koje su sada ispravljene, ali je ostao nepromenjen karakter izdanja iz 1975. godine.

# Aktuelnost Kantove estetike

## O estetskom iskustvu

Mogućnost filozofske estetike se danas, uglavnom, vezuje za metodičko ishodište u estetskom iskustvu, ma koliko ono bilo mnogoznačno i dopuštalo različite pristupe naglašavanjem različitih momenata. H. R. Jaus (Hans Robert Jauss) i R. Bubner (Rudiger Bubner) to ishodište izričito povezuju sa vraćanjem na Kanta, na Kantovu *Kritiku moći suđenja,* naročito na njegovu „reflektujuću moć suđenja“, na sud ukusa i estetski sud uopšte, i u tome oni poznaju aktualnost Kantove i kantovske estetike. Po Bubneru, Kant je pod naslovom „Reflektujuća moć suđenja“ izveo „suptilnu i prodornu", do danas „neprevaziđenu analizu estetskog iskustva", držeći se „delovanja estetskog fenomena na svest",

odbacujući, sa jedne strane, svaku heterenomiju one estetike u kojoj se umetnost „majorizuje filozofskim pojmom“, a, sa druge strane, svako „hipostaziranje umetničkog dela kao nosioca istine" (Rudiger Bubner: Über einige Bedingungen gegenwartiger Asthetik“, in: *Neue Hefte fur Philosophie,* 1973, Nr. 5, Thema: Ist eine philosophische Asthetik moglich? i „Zur Analyse asthetischer Erfahrung", in: (hrsg. ) W. Oelmuller: Kolloquium *Kunst und Philosophie* 1, Asthetische Erfahrung, UTB, Schoningh, Paderborn etc, 1981, S. 245 ff). Po Jausu, polazeći od estetskog iskustva, vraćanjem na Kantovu teoriju suda ukusa, na njegov „pluralistički pojam estetskog suda“, danas opet možemo prihvatiti komunikativnu funkciju umetnosti, koja je bila izgubljena u individualizmu estetičkog mišljenja XIX stoleća: u tome se sastoji prava aktualnost Kantove estetike (Hans Robert Jauss: „Negativitat und Identifikation. Versuch zur Theorie asthetischer Erfahrung“, in: Poetik und Hermeneutik VI, *Positionen der Negativitat,* (hrsg. ) Weinrich, Fink Vel., Munchen, 1975, S. 263-339).

Započinjemo sa Jausovim argumentom, jer se Bubner poziva na Jausa, koji je najpre nastupio sa svojom „estetikom recepcije" (1968), ali je to gledište morao proširiti, i, to uzimanjem u obzir i drugih bitnih momenata estetskog iskustva, naročito pod uticajem Gadamerove filozofske hermeneutike. To je učinio najpre u svojoj *Maloj apologiji estetskog iskustva* (1972), a zatim u spisu, u kome je izričito priznao jednostranost svoje metode: *Parcijalnost metode estetike recepcije* (1975), da bi, najzad, iste godine sistematski izložio svoju definitivnu koncepciju estetike, i to pozivajući se na Kanta (cfr. naše izdanje, H. R. Jaus: *Estetika recepcije.* Izbor studija, prev. D. Gojković, Nolit, Beograd, 1978. U predgovoru za to izdanje Z. Konstantinović ne pominje taj Jausov odnos prema Kantu).

U svojoj teoriji estetskog iskustva Jaus tako razlikuje sledeća tri momenta: 1. *poïesis,* kao produktivnu stranu tog iskustva, 2. *aisthesis,* kao receptivnu stranu i, najzad, 3. *katharsis* kao komunikativno postignuće estetskog iskustva. Sva tri momenta Jaus uvodi i obrazlaže pomoću Kantove teorije suda ukusa, prema *Kritici moći suđenja.* Tako za komunikativan učinak navodi Kanta: „Sud ukusa ne zahteva da se sa njim svako saglasi (jer to može da čini samo logički opšti sud, pošto se za nj mogu navesti razlozi);

sud ukusa iziskuje od svakoga saglasnost samo kao jedan slučaj pravila, u pogledu kojeg se potvrda ne očekuje od pojmova, već od pristupanja drugih“ (KMS - *Kritika moći suđenja,* §8). Momenat produktivnosti u estetskom iskustvu Jaus nalazi kod Kanta u formulaciji o umetničkom „proizvođenju putem slobode" (Hervorbringung durch Freiheit, KMS, §8), dok momenat receptivnosti, opet na istome mestu, kao „primanje (prihvatanje) u slobodi" (Aufnehmen in Freiheit).

Težište problema Kantove *Kritike moći suđenja* se, po Jausu, u našim danima pomera sa transcendentalnog zasnivanja estetike, sa Kantovog epohalnog subjektiviranja estetike ka „pluralističkom pojmu estetskog suda", koji je dosad bio zanemaren i sada, u našem svetu života i u današnjoj kulturnoj situaciji u svetu, „opet stiče aktualnost": estetski sud, koji se obrazuje konsenzusom, upućuje na saglašavanje, za njega važi samo „obzir prema opštoj komunikaciji" (Rucksicht auf allgemeine Mitteilung, KMS, §41). Kant orijentiše estetski sud prema egzemplarnom, a ne prema logički nužnom i upućuje ga na saglasnost drugih u intersubjektivnoj komunikaciji, sudelujući u estetskom razvoju *sensus communis* prema društvenoj recepciji, prema obrazovanju norme i stvaranju društvenosti. To podseća Kanta na Rusoov *Društveni ugovor:*„ I svako očekuje i zahteva obzir prema opštoj komunikaciji (saopštenju), takoreći na osnovi prvobitnog ugovora koji je diktiralo samo čovečanstvo“ (KMS, §41). Tu se, dakle, nalazi, po autoru „estetike recepcije", aktualno težište Kantove *Kritike moći suđenja.*

Bubner se poziva na Jausa u, kao što znamo, saglasnom uviđanju da se metodičko ishodište jedne danas mogućne filozofske estetike mora tražiti u estetskom iskustvu, posebno radi suočavanja sa fenomenima moderne umetnosti, kao i da se, radi teorije estetskog iskustva, treba vratiti Kantu, posebno njegovoj „reflektujućoj moći suđenja“, i to da bi se izbegla heteronomija tradicionalne estetike, zaključno sa Hegelovom majorizacijom umetnosti pojmom i da bi se izbeglo supstancijalizovanje umetničkog dela kao ontološki favorizovanog mesta zbivanja istine: usred krize kategorije „umetničko delo" u avangardnim pokretima od početka našeg stoleća opet priznajemo Kantove razloge u analizi onog što zovemo estetsko iskustvo, u kojem nije mogućno ni supstancijalizovanje, ni objektivizovanje umetnosti u

delu. Mada Kant ne govori o estetskom iskustvu, jer se drži terminologije teorije saznanja, on, uprkos tome, začuđujuće tačno shvata i rekonstruiše estetsko iskustvo. Zato se u zasnivanju jedne savremene filozofske estetike zaista treba vratiti Kantu, po Bubneru onim „još neiscrpljenim Kantovim saznanjima“, pre svega onim koje Kant vodi pod naslovom „reflektujuća moć suđenja", gde se na ranije pomenuti način identifikuje estetsko iskustvo i, polazeći od njega, otvara i širi perspektiva prema društvenoj recepciji, prema praktičnoj komunikaciji i, najzad, prema moralnoj filozofiji.

Za Bubnera je najvažnije identifikovati, idući za Kantom, estetsko iskustvo u njegovoj polarnosti i napetosti između onog što deluje na našu svest kao estetski fenomen i čulno nas dotiče, i postizanja estetske sadržine u samom tom iskustvu. Drugim rečima, estetsko iskustvo nije nešto što na nas deluje spolja i što pasivno prihvatamo, već se u njemu tek stvara estetska sadržina kao postignuće. Ili, opet drugačije formulisano, ono što estetsko iskustvo iskusi postiže se u samom tom iskustvu i njim samim i stoga se ne može objektivisati izvan njega ni u umetničkom delu kao datom, jer to protivreči transcendentalnom uslovu tog iskustva, kao što se ne može navesti predmetno i za sebe ono što pokreće to iskustvo, naime, dejstvo estetskih fenomena što dolazi do naše svesti. Za estetski fenomen, za ono što je lepo, ne nalazi se, po Kantu, neki poseban konstitutivan pojam predmeta kao objekta iskustva, dok se, istovremeno, tu nalazi više od saznanja jednog objekta kao racionalne strukture čulnog materijala. Važno je Kantovo uviđanje da ima estetskih dejstava koja ne potiču od umetničkih dela, kao što je tzv. prirodno lepo, što Kant povezuje ne samo sa prirodnom teleologijom i time izbegava svaki subjektivizam u estetici već i sa opštom teleologijom, koja se ispostavlja kao „predvorje teologije“ (M. Tkalčić u „Pogovoru Kantove kritike rasudne moći“, in: *Kritika rasudne snage, ibid.,* str. 343).

U osnovi Kantovog razdvajanja „slobodne“ od „pridodate lepote“ (freie und anhangende Schonheit, pulchritudo vaga et adhaerens, in: KMS, §16), što je oduvek izazivalo nedoumice, nalazi se njegovo razlikovanje pojma *estetskog* od pojma *umetničkog,* što je poslužilo za disciplinarno razlučivanje (prvobitne) ideje estetike kao filozofije čulnog saznanja od

filozofije umetnosti, kao i za poznije, u našem stoleću predloženo razlučivanje estetike od „opšte nauke o umetnosti“ (allgemeine Kunstwissenschaft) novokantovaca Desoara (M. Dessoir) u delu *Estetika i opšta nauka o umetnosti,* 1906, čije je drugo i definitivno izdanje iz 1923. prevedeno kod nas i Utica (E. Utitz) u delu *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft,* Bd. I u. II, 1918-1922. Njima je prethodio u prošlom stoleću, takođe, novokantovac Fidler (K. Fiedler) u spisu *O prosuđivanju dela likovne umetnosti* (naš prev., Mala filozofska bibl., Bigz, 1980). Sva ta diferenciranja nalaze se na početku Kantove analize estetskog iskustva kao „reflektujuće moći suđenja" i ona imaju dalekosežan smisao: tako, za suočavanje sa fenomenima moderne umetnosti Kantovo uviđanje da ima estetskih dejstava koja ne potiču od umetničkih dela bilo je od značaja, jer se time odbacivalo svako hipostaziranje kategorije umetničkog dela i oslobađala mogućnost prihvatanja estetskog svakovrsnog materijala. Iz toga se, opet, vide dalji aspekti aktualnosti Kantove estetike.

Tako Kant u strukturi estetskog iskustva poznaje reflektujuću moć suđenja koja, za razliku od određujuće moći, polazi od jednog datog posebnog, što se ne može podvesti pod opšti pojam i tako odrediti, već motiviše suđenje na traženje odgovarajućeg opšteg, i to u kretanju, u kome se u suđenju stvara zbrka, reflektujuća moć suđenja se vraća na samu sebe i tek tada postaje prezentna sebi i svesna svoje posredničke uloge, „lebdeći između opšteg i posebnog", krećući se,, tamo-amo između neodredljivog posebnog i nedisponibilnog opšteg" (Bubner, *op. cit.,* 1973). Drugim rečima, estetsko iskustvo se konstituiše svojim postignućem koje se sastoji u interpretiranju datog, i to ne samo kao datog, već *više* od toga, i to,, više“ celishodno nastoji da shvati i identifikuje kao odgovarajuće pojmovno opšte, ali to čini bez uspeha i ponavlja bez kraja, što ne znači ni da je to nastojanje bilo pogrešno, ni da je trebalo tražiti nešto drugo.

Svoju analizu estetskog iskustva, idući za Kantom, Bubner dopunjava (1973) još razmatranjem odnosa refleksije i privida, naravno, estetskog ili umetničkog privida, a ne logičkog ni moralnog privida. Ako se u estetskom iskustvu objekt ne može odrediti (podvesti pod opšti pojam), kao što se ni subjekt ne može identifikovati (kao individualni subjekt ili kao Ja), onda „reflektujuća moć suđenja“ stvara privid, i to privid koji se

stvarno privida, koji se sa boljim uvidom ne prozire kao obmana, privid koji čini suštinu same umetnosti, koji se ne ukida sa refleksijom refleksije, koji ne upućuje iza sebe na biće ili na istinu, privid kao ono ontološki posebno postignuće, koje je prvi Platon tačno shvatio. Paradoksalne formulacije tu jedino odgovaraju stanju stvari, jer se sam estetski fenomen uvek pokazuje drugačije nego što jeste, i u tome se upravo sastoji njegova suština. Poziva mišljenje na razjašnjenje i tumačenje, ali ga u stalnom izmicanju i ponavljanju ostavlja na cedilu. Otuda privid u svom ambigvitetu ukazuje na intenciju moderne umetnosti koja napušta klasični kanon i kategoriju dela. Najzad, po Bubneru, filozofsko mišljenje, da bi filozofska estetika bila mogućna, ne sme izgubiti iz vida samu umetnost, ona mora razumeti ono što je nerazumljivo, estetski privid u njegovom ambigvitetu.

Bubner je kasnije još jednom pisao i sudelovao u diskusiji o estetskom iskustvu („Zur Analyse der asthetischen Erfahrung“, in: *Kunst und Philosophie,* 1, *op. cit.,* 1981), pri čemu je specifičnost estetskog iskustva sada tumačio iz odnosa opažaja prema pojmu, polazeći od Kanta i potonjeg nemačkog idealizma, zaključno sa Hegelom. Jedinstvo u polarnosti opažaja i pojma je rezultat sintetičkog postignuća refleksivne delatnosti što, igrajući se, čini jezgro estetskog iskustva. Položaj opažaja kod Kanta je drugačiji negoli u mišljenju neposredno posle njega. Kant je, za razliku od svojih sledbenika, sačuvao instanciju čulnosti, pa dakle i opažaja kao forme čulnog saznanja, koja je odmah posle njega bila zatrpana; opažaj ne postoji samo zahvaljujući samoograničenju subjekta već je upućen na materijal kojim ne može raspolagati i koji nam je dat pre pojma, formalno slično prirodno lepom, što se kao estetski fenomen, po Kantovoj odluci, ne može tumačiti u duhu bilo kakvog estetičkog subjektivizma i spiritualističke metafizike.

U svojoj novoj analizi (1981), Bubner posebno ističe dva momenta, i to, prvo, singularnost umetničkog dela, pošto se estetsko iskustvo zasniva na čulnosti, iz čega proističe beskonačna ponovljivost dela koje postoji sa istorijom svih svojih shvatanja i tumačenja, i, drugo, totalnost i autarkija umetničkog opažaja. Uvek postoji tenzija između ova dva momenta, dok jedinstvo dela uspostavlja i održava igra refleksije duž celog estetskog iskustva,

ono što je Kant nazivao „reflektujuća moć suđenja“ i, još, „estetska ideja“, kao sinteza mnogostrukosti bez pojma, kao posredovanje između refleksije i čulnosti, kao *estetska racionalnost.*

Za sadašnje stanje problema estetskog iskustva, ne samo u odnosu na Kanta već uopšte, ovde je dovoljno još jednom ukazati na ediciju W. Oelmullera *Umetnost i filozofija* 1 (Kunst u. Philosophie, op. cit. ), i to samo na prvu knjigu koja je u celini posvećena tom pitanju, da bismo odmah prešli na drugi vid aktualnosti Kantove estetike, na problem estetske racionalnosti.

## O estetskoj racionalnosti

Najpre se obraćamo H. Pecoldu (Heinz Paetzold) zato što on, polazeći od pojma „estetska racionalnost", iznova tumači celu koncepciju Kantove estetike; više od toga, on iz istog ishodišta tumači i celokupan razvoj nemačke klasične estetike, ali obuhvatajući i Baumgartenov početak u prosvećenosti, što znači sav novovekovni razvoj estetike, budući da je estetika „nemački pronalazak“ (prema francuskom estetičaru Victoru Baschu, koji je prevodio i tumačio Kantovu *Kritiku moći suđenja* i koga su zbog jevrejskog porekla ubili nemački nacisti). Pecold je, dakle, preduzeo „rekonstrukciju estetike u okviru klasične nemačke filozofije", a kao metodički ključ za svoju interpretaciju uzeo je shvatanje estetske racionalnosti formalno kao racionalnosti *sui generis* (u delu *Aesthetik das deutschen Idealismus.* Zur Idee asthetischer Rationalitat bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer, Wiesbaden, 1983). U tom delu, *ratio,* odnosno *logos* estetskog, služi Pecoldu kao nit-vodilja za izlaganje i tumačenje različitih koncepcija estetike u navedenom okviru. Otuda i njegova „nova interpretacija Kantove estetike" polazi upravo od pitanja: kako Kant određuje tu specifičnu estetsku racionalnost, kako definiše onaj *ratio* koji se nalazi u estetskom iskustvu, u estetskom ponašanju i uopšte u estetskom stavu prema svetu.

Pecold najpre određuje sistematsko mesto estetske racionalnosti u okviru Kantove filozofije, da bi se zatim okrenuo *Kritici moći suđenja,* i to estetskoj racionalnosti kao refleksiji, odnosno refleksivnoj moći suđenja kao estetskoj racionalnosti

(saglasno sa Bubnerom, koga pominje u jednoj primedbi, ali svoje istraživanje vodi nezavisno od Bubnera). Mesto estetske racionalnosti u totalnosti ljudskih saznanja i praktičnih ostvarenja ne može se kod Kanta odrediti bez razgraničenja prema naučnoj racionalnosti, što znači prema razumu i naučnim saznanjima, ali i prema umu u praktičnoj upotrebi, prema idejama uma itd. Jens Kulenkampf (Kulenkampf) koji je priredio izdanje *Materijali za Kantovu Kritiku moći suđenja* (Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt, 1974) i na koga se Pecold poziva, piše u Predgovoru za to izdanje (Vorwort, S. 14) da „ono sistematsko, što Kantovu estetiku o novom smislu čini filozofskom estetikom, jeste povezanost s principom teorijske i praktične filozofije, koja povezanost je tu bila otkrivena". U arhitektonici ljudskih saznajnih moći, u *Kritici moći suđenja* estetska racionalnost se programski zasniva na reflektujućoj moći suđenja kao „posrednom članu“ između razuma (racionalnosti nauke) i uma (racionalnosti prakse). Tako estetska racionalnost kao moć suđenja omogućuje „prelaz“ iz oblasti prirode u oblast slobode itd.

Važno je na ovome mestu obratiti najveću pažnju na sistematski značaj estetske racionalnosti ne samo za *Kritiku moći suđenja* već i za celokupni Kantov poduhvat transcendentalne kritičke filozofije i, otuda, na novo značenje Kantovog „obrta ka estetici“, u času kada estetika po svojoj univerzalnoj nameri postaje „dežurna fundamentalna filozofija“, koja ne tumači umetnost da bi razumela umetnost, već svet, i koja ne tumači umetnika da bi razumela umetnika, već čoveka (Odo Marquard: „Kant und die Wende zur Aesthetik“, in: Zeitschrift fur philosophische Forschung, Bd. XVI, 2, 1966). Taj obrt ka estetici ne bi trebalo tumačiti kao prelaz sa „naučnog uma** ka „estetskom umu“ na putu ka „istorijskom umu“ (kako to na istom mestu predlaže isti autor) zbog toga što se „estetski um“ teško može održati (koji kao estetski više nije um, dok um bez estetskog nije pravi um, prema jednoj nedavno objavljenoj raspravi o estetskoj racionalnosti iz Habermasu bliskog kruga: M. Seel: *Die Kunst der Entzweiung.* Zum Begriff der asthetischen Rationalitat, Frankfurt, 1985, cfr. o tome moj prilog: „Pojam estetske racionalnosti“, in: *Racionalnost i savremeni svet,* ed. M. Arsenijević, Beograd, 1988).

Kantova je zasluga, iz ove perspektive, što je iz horizonta svoje kritičke filozofije tačno definisao estetsko kao racionalnost *sui generis* ali ga, ipak, nije sasvim odvojio od naučne (scijentističke) racionalnosti; što je, na taj način, otvorio i za današnju diskusiju aktualno pitanje tipa estetske racionalnosti i značaja estetskog iskustva uopšte. Ako u estetskom stavu čovek refleksivno stavlja u pokret svoje saznajne potencijale i ako estetski subjekt slobodno raspolaže svojim saznajnim snagama, to se on sledstveno oseća kao da je potvrđen u svom postojanju; štaviše, iz tog njegovog slobodnog ophođenja proističe prinos razvoju njegove subjektivnosti kao uslovu kritičkog držanja i racionalne prakse. Estetsko se, tako, pojavilo kao kritička instancija u odnosu na jednostrano naučno saznanje moderne nauke već u Baumgartena. Kant je sa neprevaziđenom zaslugom istakao refleksivno,, lebdenje“ estetskog iskustva kao specifičnost tog iskustva i time definitivno odredio estetsko iskustvo kao načelno otvoreno refleksivno zbivanje, o čemu na neobično aktualan način svedoči moderna i, još, postmoderna umetnost.

*Beograd, 1990.*

*Milan Damjanović*